This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

YBC

Spinoza in Deutschland.

Gekrönte Preisschrift.

Von

Dr. Max Grunwald.

„Non dico, me optimam invenisse philosophiam,
sed veram me intelligere scio.“
Spinoza.

BERLIN 1897
Verlag von S. Calvary & Co.
NW., Louisenstrasse 31.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
236460B

Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsübersicht.

Abschnitt I: Das Ende des 17. Jahrhunderts.

		Seite			Seite
§ 1.	Einleitung	19	§ 10.	Chr. Thomasius	27
§ 2.	Poiret	21	§ 11.	Spinozas Freunde	28
§ 3.	Chr. Wittich	21	§ 12.	Bekker	29
§ 4.	Bayle	22	§ 13.	Tschirnhausen	30
§ 5.	Rappolt	24	§ 14.	Leibniz	32
§ 6.	Jac. Thomasius	24	§ 15.	Matth. Knuzen	39
§ 7.	Musaeus	25	§ 16.	Stosch	41
§ 8.	Spitzel	26	§ 17.	Wachter	44
§ 9.	Kortholt	26			

Abschnitt II: Des XVIII. Jahrhunderts 1. Hälfte.

§ 18.	Einleitung	46	§ 31.	Schudt	56
§ 19.	Fürstellung 4 neuer Weltweisen	48	§ 32.	Hollmann	56
§ 20.	Deyling	48	§ 33.	Arnold	56
§ 21.	Mosheim	49	§ 34.	Die Wolffianer	57
§ 22.	Die Zeitschriften	49	§ 35.	Jac. Wittich	58
§ 23.	Stolle	51	§ 36.	Lau	60
§ 24.	Köhler	51	§ 37.	Der Deismus	63
§ 25.	Kahler	51	§ 38.	Fischer	63
§ 26.	Wolff	53	§ 39.	De Jariges	65
§ 27.	Lange	54	§ 40.	Von Wolff zu Spinoza	66
§ 28.	Budden	55	§ 41.	Dippel	67
§ 29.	Brucker	55	§ 42.	Edelmann	70
§ 30.	Reimmann	55	§ 43.	Der Kampf um Edelmann	78

Abschnitt III: Des XVIII. Jahrhunderts 2. Hälfte.

§ 44.	Einleitung	84	§ 54.	Hemsterhuis	105
§ 45.	Lessing	86	§ 55.	Jean Paul	105
§ 46.	Jerusalem	91	§ 56.	Lavater	105
§ 47.	Mendelssohn	92	§ 57.	Rehberg	106
§ 48.	Der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn	97	§ 58.	Garve	107
			§ 59.	Platner	107
§ 49.	Reimarus d. J.	100	§ 60.	Jacobi	107
§ 50.	Claudius u. Wieland	103	§ 61.	Lichtenberg	109
§ 51.	Hamann	103	§ 62.	Herder	110
§ 52.	Stolberg	104	§ 63.	Goethe	117
§ 53.	Joh. v. Müller	104	§ 64.	Schiller	126
			§ 65.	W. v. Humboldt	132

		Seite			Seite
§ 66.	Hölderlin	133	§ 70.	Die Kantianer	143
§ 67.	Kant	133	§ 71.	Bouterwek	143
§ 68.	Fessler	139	§ 72.	Heydenreich	143
§ 69.	Maimon	141	§ 73.	Ewald	144

Abschnitt IV: **Des XIX. Jahrhunderts 1. Hälfte.**

§ 74.	Einleitung	148	§ 93.	Schellings Schule	208
§ 75.	Paulus	150	§ 94.	Die deutschen Katholiken	210
§ 76.	Francke	151	§ 95.	Baader	212
§ 77.	Tennemann	152	§ 96.	Die Baaderianer	213
§ 78.	Fichte	153	§ 97.	Krause	214
§ 79.	Schlegel	159	§ 98.	Spinoza als Politiker	217
§ 80.	Rahel	163	§ 99.	Hegel	221
§ 81.	Solger	164	§ 100.	Hegels Schule	229
§ 82.	Novalis	165	§ 101.	Hess	237
§ 83.	Heine	166	§ 102.	Orelli	238
§ 84.	Auerbach	168	§ 103.	Die Zeitschrift für Philosophie	239
§ 85.	Lenau	172	§ 104.	Die Spinozaforschung	240
§ 86.	Rückert	174	§ 105.	Herbart	241
§ 87.	Schefer	176	§ 106.	Die Herbartianer	243
§ 88.	Immermann	177	§ 107.	Trendelenburg	244
§ 89.	Schleiermacher	178			
§ 90.	Schleierm. s. Schule.	184			
§ 91.	Schelling	185			
§ 92.	Steffens	204			

Abschnitt V: **Des XIX. Jahrhunderts 2. Hälfte.**

§ 108.	Einleitung	245	§ 118.	Monismus gegen Materialismus	270
§ 109.	Schopenhauer	247	§ 120.	Czolbe	272
§ 110.	Hartmann	253	§ 121.	Ueberweg	273
§ 111.	Der Materialismus und Sozialismus	258	§ 122.	Die Spinozakritik	274
§ 112.	Fechner	262	§ 123.	Bender	275
§ 113.	Wündt	264	§ 124.	Dieterich	276
§ 114.	Lotze	265	§ 124.	Grillparzer	278
§ 115.	Häckel	268	§ 125.	Dahn	279
§ 116.	Geiger	268	§ 126.	Nietzsche	281
§ 117.	Noiré	269			

Anmerkungen und Nachträge. 284
Beilage: Beiträge zur Spinoza-Bibliographie 361
Namensverzeichnis 371

Vorwort.

Zur Rechtfertigung eines Vorwortes diene das Folgende. In No. 22 der „Oesterreich. Wochenschrift" Jhrgg. 1893 fand sich ein Preisausschreiben, welches die Aufgabe stellte: „Einfluss Spinozas auf deutsche Denker und Dichter. Die Preisschrift soll nicht bloss den bereits ausgeübten und noch fortwirkenden Einfluss Spinoza's auf deutsche Denker und Dichter auf Grund der eigenen Forschungen des Verfassers nachweisen, sondern auch die Ansichten von Schriftstellern in den letzten zwei Jahrhunderten über diesen Punkt den Lesern mittheilen." Die Arbeiten sollten „bis längstens 31. Dezember 1894" eingeliefert werden.

Auf diese Anzeige wurde der Verf. erst nach Wochen aufmerksam. Ausserdem waren bis gegen Ende 1893 eine zweite Preisschrift, sowie andere Arbeiten zu erledigen. Es gelang jedoch, die vorliegende Lösung der Preisfrage zur rechten Zeit einzureichen.

Die Urteile der Preisrichter, welche, laut einer Anzeige vom 16. April 1896, die Krönung der Arbeit mit dem Preise zur Folge hatten, lauteten im wesentlichen wie folgt:

1. Die Arbeit geht „über das Thema der Preisaufgabe weit hinaus. Sie behandelt nämlich nicht nur diesen Einfluss (Spinozas), sondern enthält vielmehr eine vollständige Geschichte des Spinozismus in Deutschland. Dieser erweiterten Aufgabe ist der Verfasser mit grossem Eifer und umfassender Sachkenntnis nachgekommen. Er ist ein gründlicher Kenner sowohl der Geschichte der Philosophie, als auch der modernen Literaturgeschichte und ein Mann von sicherem, selbständigem und gereiftem Urteil. Mit seltenem und höchst anerkennenswertem Fleisse hat er die ganze umfangreiche, auf seinen Gegenstand bezügliche Literatur in einer Weise durchforscht

und benützt, wie sie in derartigen Monographien nicht häufig angetroffen wird. Der mit Glück erfasste und durchgeführte Gedanke, die Wandlungen in der Erkenntnis und Auffassung Spinozas in engem Zusammenhang mit dem Umänderungsprozesse der modernen Welt-Anschauung selbst in Verbindung zu bringen, hebt die Arbeit über das Durchschnittsmass literarhistorischer Leistungen hinaus und gewährt ihr die Bedeutung eines Beitrages zur modernen Cultur-Geschichte. Mangelhaft erscheint mir die Untersuchung der Beziehungen Spinozas zur modernen Rechtslehre und Politik. Dass z. B. Spinozas Einfluss mitgewirkt hat an dem Aufbau der socialistischen Geschichtsconstruction, die alles Recht aus socialen Machtverhältnissen abzuleiten bestrebt ist, findet keine Erwähnung, trotzdem der Weg von Spinoza über Hegel zu Karl Marx und seiner Schule klar zu Tage liegt.

Als ein schwerwiegender Fehler aber muss es bezeichnet werden, dass die Lehre Spinozas als bekannt vorausgesetzt wird, so dass die Arbeit sofort in medias res geht. . . Wenn nun der Verfasser sich hie und da auch kritisch äussert, so ist doch ein zusammenhängendes Bild seiner Erkenntnis Spinozas aus seinen Ausführungen nicht zu erkennen.

Die Sprache der Abhandlmng ist im Allgemeinen klar und fliessend. . . .

2. Die eingelaufene Arbeit kann unbedenklich als gelungen und des ausgesetzten Preises würdig erklärt werden. Der Verfasser hat keine Mühe gescheut, eine kaum übersehbare Literatur bewältigt, hie und da auch handschriftliche Quellen aufgespürt und verwertet.

Das weit ausgedehnte Material hat ihn eine reiche philosophische Bildung und eindringendes selbständiges Urteil verarbeiten und zu einem umfassenden, zumeist auch in geschickter Darstellung ausgeführten Gesamtbilde vereinigen lassen. Spinozas Einfluss auf das deutsche Geistesleben stand in seinen Grundzügen zwar seit langer Zeit fest. . . Allein nicht nur für die frühere Epoche, in der dieser Einfluss sich betätigt hat, sind wichtige Zeugnisse aufgespürt oder neu beleuchtet worden; auch in Betreff jener Denker, deren Beeinflussung durch Spinoza niemals zweifelhaft war, ist die Art, wie dieser Einfluss sich geltend machte, wie er sich mit anderen Bildungsfactoren verflochten, wie er in die Breite und Tiefe des geistigen Lebens der deutschen Nation gewirkt hat, mit dankenswerter Gründlichkeit erforscht und mit anschaulicher Klarheit dargestellt worden. Dabei verdient es besondere Anerkennung, dass der Verfasser neben den Philosophen auch die Dichter, einen Grill-

parzer, Lenau u. s. w. in den Bereich seiner Untersuchung gezogen hat.

Doch sollen auch die Mängel der im grossen und ganzen so rühmenswerten Arbeit nicht verschwiegen werden. Es wäre erwünscht gewesen, wenn der Verfasser der Geschichte des Spinozismus in Deutschland ein, wenn auch kurzgegefasstes Bild dieser Lehre selbst vorangeschickt hätte. Er übt an Spinozas System gelegentliche Kritik, er weist diese oder jene Auffassung spinozistischer Grundlehren als verfehlt zurück, ohne doch seine eigene Ansicht von dem wahren Wesen der spinozistischen Doctrin darzulegen oder zu begründen. Als einen zweiten Mangel, der mit leichterer Mühe vermieden werden konnte, möchten wir das Folgende bezeichnen. Das Tatsächliche und die Meinungen über das Tatsächliche werden keineswegs überall reinlich geschieden; auch die Folgeordnung, in der Beides behandelt wird, erscheint mitunter als eine wenig angemessene . . . Ein anderes, aber ein noch verzeihlicheres Gebrechen der Arbeit ist es, dass der Verfasser sich, je mehr er dem Ende der Abhandlung sich nähert, mehr und mehr in's Detail verliert und das Wichtige vom Unwichtigen immer weniger zu sondern versteht. Dieser Fehler darf wol mit Fug auf Rechnung der bei einer so umfangreichen und zugleich in bemessener Frist zu vollendenden Untersuchung kaum vermeidlichen Uebermüdung gesetzt werden . . . Durchaus erwünscht wäre es, dass der Verfasser, sobald er an die Drucklegung seiner Arbeit schreitet, manche Auswüchse seiner in manchen Partien . . allzu blühenden Darstellung beschneide, auch hie und da ein stilistisches Versehen, deren Referent sich mehrere angemerkt hat, rechtzeitig berichtige.

3. Die umfangreiche Abhandlung ist das Ergebniss einer sehr fleissigen und ausgedehnten Bearbeitung der gestellten Aufgabe. Allerdings hat der Verfasser den Einfluss Spinozas vornehmlich für die „Geschichte des modernen Bildungsgedankens", in's Auge gefasst. Schon in der Anlage der Arbeit zeigt sich diese Beschränkung. Der Verfasser legt seiner geschichtlichen Darstellung und Beurtheilung nicht zu Grunde eine eigene, wenn auch noch so kurze Darstellung des Spinozismus, seines Gehaltes und seiner Enstehungsgeschichte, sondern er beginnt sogleich mit der Geschichte von Spinoza's Einfluss. Der philosophische Wert der Arbeit ist hiernach eingeschränkt und beeinträchtigt. Indessen für die Zwecke eines literargeschichtlichen Compendiums dieses so höchst wichtigen Bildungs-Factors ist die Arbeit von anerkennenswerthem Nutzen. Der Verfasser hat alle in Betracht kommenden Nachwirkungen auf diese Quelle hin geprüft und

mit Gründlichkeit und Ausführlichkeit die Belege beigebracht. Wenn, wie nach der Fassung der Aufgabe vermuthet werden darf, die Tendenz derselben mehr auf eine literargeschichtliche Würdigung gerichtet ist, als auf eine selbständige philosophische Untersuchung und Abschätzung des spinozischen Einflusses in logisch-kritischer, wie in ethischer Hinsicht, so möchte ich kein Bedenken tragen, der Arbeit den Preis zuzuerkennen."

Die in diesen Urteilen enthaltenen dankenswerten Winke hat der Verfasser bei der Drucklegung der Arbeit zu nutzen sich bemüht, soweit ihr Charakter und ihr Umfang dadurch nicht wesentliche Aenderungen erlitten. Es ist, abgesehen von einigen literargeschichtlichen Zusätzen, welche die inzwischen erschienene Fachliteratur erforderte, im allgemeinen wenig hinzugefügt worden. Nur dem, mit Uebereinstimmung geäusserten, Wunsche einer Skizzirung des Spinozismus zu entsprechen, soll an dieser Stelle, dem Rahmen der ganzen Arbeit gemäss, in möglichst volkstümlicher Weise versucht werden.

Wer war und was lehrte Spinoza?

Die Antwort auf die erste dieser Fragen kann und wird wohl auch bis auf weiteres nur ein verlegenes Achselzucken sein. Auch die jüngsten Spinozabiographien haben die längst bekannten Daten, wie sie jedes Handbuch aufweist, wenn auch in manchen Punkten berichtigt, so doch in der Hauptsache kaum bereichert. Allein jeder Tag kann durch einen glücklichen Fund in den noch immer überreichen Handschriftenschätzen aus jener Zeit den Schleier lüften. Lichtet sich doch mehr und mehr der Hintergrund des Lebens und Wirkens unseres Philosophen, tritt doch seine literarische Persönlichkeit in immer hellere Beleuchtung. Und je tiefer man ihre Wurzeln blosslegt, desto gewisser wird der, an einem anderen Ort belegte, Satz: „Spinozas Lehre ist als unmittelbare Fortsetzung der jüdischen Religionsphilosophen zu betrachten, mit der Besonderheit allein, dass, wie er vornehmlich von Descartes und Hobbes, seine Vorgänger von Plato, Aristoteles, Plotin, den Arabern, seine Nachfolger von Leibniz - Wolf, Kant, (Schelling,) Hegel, Schleiermacher, (Wagner u. a.) ausgehen."

Bestimmter lässt sich die andere Frage beantworten: „Was lehrt Spinoza? Was ist Spinozismus?" Jedes Wesen, so etwa sagt Spinoza, hat von Natur den Trieb zur Selbsterhaltung, das Streben nach Selbstentfaltung. Was dieses Streben hemmt, nennen wir schlecht, was es fördert, gut. Naturgemäss suchen wir also das Gute. Aber was ist das Gute? Da das Streben

des einen mit dem des andern nicht immer übereinstimmt, so ergiebt sich, dass oft für den einen ein Gut ist, was für den anderen ein Uebel.

Ja oft erscheint uns selbst etwas gut, was wir zu einer anderen Zeit, an einem anderen Orte verwerfen. Hört doch jedes Gut von selbst auf, für uns gut zu sein, sobald wir es verlieren.

Sollte es aber nicht doch ein Gut geben, welches nicht verloren geht, welches uns beständig als solches erscheint, und welches nicht Neid und Feindschaft unter die Menschen bringt, indem sie alle an diesem Gute nicht allein neidlos teilhaben können, ein Gut, das vielmehr gerade an Wert gewinnt, je grösser die Zahl seiner Besitzer wird?

Ein solches Gut in der Aussenwelt, im Bereiche der vergänglichen Dinge suchen, wäre töricht. Gesundheit, äussere Ehren, Reichtum sind Kinder des Tages. Allein wir bleiben ja nicht bei den vergänglichen Dingen stehen. Das Vergängliche weist uns von selbst weiter, höher. Betrachten wir ein solches Ding, etwa eine planimetrische Figur, ein Dreieck! Aehnliche Figuren gewahren wir auch anderswo, wenn auch diese Dreiecke verschiedener Grösse, ihre Seiten bald länger, bald kürzer sind. Allein schon die einfache Erfahrung lehrt uns, dass mit der Verlängerung bezw. Kürzung der einen Dreiecksseite auch eine andere sich verlängert bezw. verkürzt, und dass hiermit zugleich die Grösse der Winkel sich entsprechend ändert. Alsbald finden wir aber, dass diese Veränderungen nach bestimmten Gesetzen sich vollziehen, alsbald finden wir auch, dass, trotz aller dieser Veränderungen, die Summe der Winkel in jedem Dreieck sich stets gleich bleibt, = 2 R ist.

Diese Thatsachen, diese Gesetze, die wir von den Einzeldingen abstrahirt haben, sind also schon etwas, was nicht, wie diese, vergänglich ist. Wir erkennen, dass wir nicht erst aus der Erfahrung, durch das Vermessen einzelner Dreiecke diese Thatsachen zu erweisen brauchen, dass z. B. jenes Gesetz von der Unveränderlichkeit der Winkelsumme für alle nur irgend vorstellbaren Dreiecke gelten muss, weil es mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Dreiecks selbst folgt, ja, dass dieses Gesetz tiefer begründet ist in dem Wesen der ebenen Figur, in dem Wesen der Ebene, der Fläche, der Ausdehnung überhaupt.

Aber dürfen wir schon hier Halt machen? Ist diese Erkenntnis schon etwas unumstösslich, für alle Wesen Gewisses? Wer machte denn alle diese Fortschritte, diese Entdeckungen? Wer sonst, wenn nicht unser Geist, d. h. etwas, was ja selbst an

die Ausdehnung, die es ergründen will, gefesselt ist, etwas, was eben alles das verarbeitet, was die Nerven, selbst Gebilde der Körperlichkeit, der Ausdehnung ihm in der Empfindung zuführen. Von der Empfindung geht es dann im Bereiche des Geistes zur Wahrnehmung, zur Vorstellung, entsprechend dem Vorgange im Nervensystem bezw. den darin wiedergegebenen Vorgängen in der Aussenwelt.

Allein schon hier, in diesem geistigen Vorgange, finden wir doch etwas, von dem äussern Vorgange selbst völlig Verschiedenes. Und nun erst das Denken, das Formen von Begriffen, das hat nicht einmal etwas Entsprechendes, Aehnliches in der Aussenwelt, in der Ausdehnung. Nur das Denken kennt das Dreieck, die Ausdehnung zeigt immer nur ein Dreieck, immer nur bestimmtes Mass, bestimmte Form. Und doch, leiten wir aus diesem Begriff des Dreiecks gesetzmässige Folgerungen ab, und verfolgen wir diesen Lauf selbstständig, ohne Zuhilfenahme der Erfahrung, der Ausdehnung, so können wir trotzdem auf jeder Station die Richtigkeit unserer Rechnung an den Thatsachen der Erfahrung, der Aussenwelt, prüfen. Der Stern, dessen Erscheinen der Astronom vorausberechnet, trifft pünktlich zur angezeigten Stunde und Minute ein. Die Maschine, die nach bestimmten Gesetzen geplant und gebaut ist, verrichtet pünktlich ihren Dienst, als sei unser Denken in die Ausdehnung selbst hineingelegt worden. Das gesetzmässige Experiment bestätigt genau die Hypothese des Forschers. Bei aller Selbständigkeit und bei dem vollen Bewusstsein dieser Selbständigkeit, geht also unser folgerichtiges Denken einen ähnlichen Weg, wie die Kette von Ursachen und Wirkungen in der Aussenwelt; mit Parallelen dürfen wir sie am besten vergleichen. So gänzlich verschieden also auch Denken und Ausdehnung uns scheinen, so einig sind sie doch in ihrer Gesetzmässigkeit, in ihrem Gehorsam gegen das Gesetz von Ursache und Wirkung oder Grund und Folge, je nachdem wir die physische oder die logische Seite betonen."

Und sollte diese gleiche Gesetzmässigkeit nicht in ihrem Wesen begründet sein? Unser Geist ist es ja nur, der sie trennt, wo sie einander berühren, ja von einander begrifflich, deutlich gar nicht zu trennen sind, der die Empfindung willkürlich in einen äusseren und inneren, einen physischen und geistigen Vorgang zerlegt. Aber ist denn dieses Urteil schon das richtige? Kann denn der Menschengeist, der schon da, wo Denken und Ausdehnung sich berühren, seine Schranken findet und fühlt, der in eben dieser Berührung sein Wesen

erkennt, über diese Berührung, über sich selbst hinaus durch den ganzen Bereich dieser beiden Komponenten dringen, um ihr eigenstes Wesen zu durchforschen? Und ist nicht selbst diese Berührung in unendlichen Variationen denkbar? Wir kennen nur einen Raum von drei Dimensionen, weil unser Geist an ein Gebilde dieses Raumes, an das Gehirn, gebunden ist. Aber ist nicht auch noch ein anderes Denken denkbar, etwa das Denken von Wesen, die, wie wir auf, so in der Oberfläche der Erde sich bewegen?

Und doch, eines erkennen wir klar, eines ist ewig gewiss: In allen nur möglichen Variationen der Berührung von Denken und Ausdehnung, in allen nur möglichen Verhältnissen dieser beiden Beziehungen, wie eines im Menschengeist gegeben ist, bleibt sich eines stets gleich, wie das Dreieck in allen den möglichen Dreiecken das Dreieck bleibt; eines bleibt ewig im Vergänglichen, Wesen und Unbedingtes im Unwesentlichen und Bedingten. Dieses Wesen erkennen wir nun aus der einen Verbindung, die unsere Menschennatur darstellt, so gut, wie aus dem einem Dreieck das Wesen des Dreiecks, und dieses Wesen nennen wir das Naturgesetz, insofern unter Natur alles Denkbare und alles Denken, das Geschaffene und das Schaffen verstanden wird, das Gesetz, das die Welten in ihren Bahnen, wie das Menschenherz zum Guten leitet. Wir erkennen es klar, wir fühlen es deutlich, aber jeder Versuch, sich dieses Eine in Allem vorzustellen, scheitert an dem Zwiespalt unserer Menschennatur.

Und woher dieser Zwiespalt? Woher die Menschennatur? Nun, sie ist eine Kombination im schaffenden Weltgeist, — auch so dürfen wir ja das Naturgesetz nennen, da es den Unterschied zwischen Denken, Geist und Natur, im Sinne von Ausdehnung, Schöpfung nicht kennt, — wie das eine bestimmte Dreieck eine Kombination des Menschengeistes ist. Und wenn dieser verschiedene Dreiecke und daneben andere ebene Figuren, ja neben der Planimetrie auch z. B. eine Stereometrie kennt, warum nicht auch im Weltgeiste noch andere Verbindungen annehmen, als die von Denken und Ausdehnug? Unser Denken kennt freilich neben sich nur noch die räumliche Beziehung, die Ausdehnung, weil das Denken in unserem Geiste sich mit der Ausdehnung allein verbunden kennt bezw. sich davon allein als etwas Selbständiges zu scheiden, zu unterscheiden weiss. Aber selbst in reinster, eigenster Selbständigkeit gefasst, sind Denken und Ausdehnung doch nur, ein jedes in seiner Art, unendlich, jedes findet an dem anderen seine Grenze. Denken ist eben nicht Ausdehnung

und Ausdehnung nicht Denken. Nur das Naturgesetz, das über ihnen steht, kennt keine Grenze, denn wir denken es eben, indem wir etwas absolut Unendliches und Vollkommenes denken. Dieses muss natürlich unendlich viele solcher unendlicher Beziehungen, wie das Denken und Ausdehnung, haben, oder es muss vielmehr in solchen Beziehungen gedacht werden können. Denn Sein und Gedachtwerden ist ja für uns ein und dasselbe, da es ohne das Medium des Geistes kein Sein für uns giebt. Und der Geist bethätigt sich ja gerade, wie wir an uns selbst sehen, indem er in uns eine Verbindung von Denken und Ausdehnung, von Empfindung und Bewegung erblickt, in der Entdeckung von Unterschieden im wesentlich Einen. In dieser eigentümlichen Wirksamkeit, in dem Rätsel des Bewustseins liegt also für uns Menschen im letzten Grunde der Schlüssel des Weltsystems, — und der Schlüssel kann sich eben nicht selbst handhaben. Unser Denken müssen wir als eine gegebene Unbekannte in die Rechnung einsetzen.

Allein, wie das Auge, sich selbst dunkel, doch die fernsten Nebelmassen am nächtlichen Himmel in Sternenwelten zu zerlegen vermag, so weiss auch unser Geist, sich selbst ein ewiges Rätsel, doch scharf und klar bis in die erhabenste Höhe zu dringen. Im Gebiete der Ausdehnung steigt er von der Gesamtheit der Einzeldinge zum Universum, zu dem Ewigen, Beharrlichen im Wechsel der Dinge und von da zu den beiden Prinzipien des Universums empor: diese sind Ruhe und Bewegung. Als die innere Einheit dieser beiden erkennen wir wiederum das Ausgedehntsein. Im Gebiet des Denkens entspricht dem Universum in der Ausdehnung die Summe der Einzelgeister. Ihre Einheit, das ihnen allen Gemeinsame ist die Erkenntnis des Menschen, d. h. des Denkens und der Ausdehnung. Wie diese nun, jedes in seiner Art, unendlich sind, so ist auch diese Erkenntnis nicht eine unbeschränkt, absolut unendliche. Dies ist erst die Erkenntnis des Naturgesetzes, der Einheit jener beiden Beziehungen. Diese ist, wie ihr Gegenstand, absolut unendlich. Allein auch diese Erkenntnis ist nicht das Letzte und Höchste. Denn noch bedarf es, um diese Erkenntnis zu definiren, eines höheren Gattungsbegriffes, und dieser ist das Erkennen überhaupt, das Denken an sich.

Hier, an den Endgliedern der beiden Reihen, die sich durch das Gebiet des Denkens, sowie der Ausdehnung ziehen, müssen wir Halt machen, und hier dürfen wir auch mit Genugthuung stehen bleiben. Denn was wir suchten, haben wir hier, im letzten Ruhepunkt des Denkens, gefunden: das Unbedingte, Vollkommenste, das wahre Gut, die Substanz, wie Spinoza sagt,

Gott. In dem Streben nach innerer, tieferer Erkenntnis Gottes bethätigt sich zugleich der Grundtrieb unseres Seelenlebens, der Trieb zur Selbsterhaltung am freiesten. Denn der Begriff Gottes enthält nichts Böses, nichts was jenen Trieb hemmen könnte.

Und zu dieser Erkenntnis Gottes bietet sich selbst das winzigste Ding als geeignetes Objekt an. Denn jedes endliche Ding weist zwar zunächst nur auf andere endliche Dinge, als auf seine unmittelbaren Ursachen, hin. Allein, wie der eine Lehrsatz immer nur aus einem anderen folgt, während mittelbar und eigentlich der Grundsatz seine Ursache ist, so mögen wir z. B. bei Gegenständen der Kunst noch so weit zurückgehen, in der scheinbaren Willkür des Künstlers die kausale Aufeinanderfolge noch so tief aufdecken, alles ist in Wahrheit doch nur eine der unendlichen möglichen Kombinationen des Denkens und Seins bezw. in der Einheit beider, in Gott, in der Natur, welche wir in dieser Hinsicht als die schaffende Natur von der geschaffenen unterscheiden, während sie in Wahrheit nur eines sind. Je genauer wir daher die Dinge erkennen, je mehr wir von ihnen wissen, desto tiefer dringen wir natürlich auch in das Wesen Gottes ein. Wir gewöhnen uns dadurch allmählich, die Dinge unter dem höchsten Gesichtspunkt, im Spiegel der Ewigkeit, zu betrachten, und alle Schranken der Sinnlichkeit fallen vor unserem Geiste, alle bösen Leidenschaften zerstieben vor diesem Blicke. Wir sehen in ihnen nur die Fesseln, die uns die Aussenwelt schmiedet, wir sind nicht wir in diesen Banden, während durch die edlen Affekte unser Selbst immer mehr gefördert wird, unser wahres Ich sich immer freier und edler herausarbeitet. So können wir uns selbst und zugleich unsere Mitmenschen nicht mehr und nicht edler lieben, als indem wir ganz und gar in der Liebe zu Gott aufgehen, die mit der zunehmenden Erkenntnis seines Wesens notwendigerweise immer stärker und inniger wird. Das Endergebniss des Spinozismus ist also, wie sein Ausgang, sittlich-religiös; Spinoza sucht das wahre Gut und findet es in Gott.

Bei dieser Auffassung der Lehre Spinozas erscheinen viele, immer wieder und selbst heute noch bis zur Ermüdung oft gehörte, Vorwürfe gegen sein System von selbst als hinfällig, aus einseitiger Betrachtung hervorgegangen. Vor allem galt und gilt Spinoza als Atheist. Und er wäre es in der That, wenn er eine vernünftige Weltursache leugnete. Man könnte nun hier einfach Göthes Worte anführen (Eckerm. II 289): „Ich frage nicht, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle, es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber."

Allein der Theist verlangt mehr. Er denkt sich seinen Gott persönlich, selbstbewusst, willenskräftig. Und auch hier verlässt uns Spinoza nicht. Das Denken als solches, ohne Inhalt, ist ja nur eine Abstraktion, die unser Geist vornimmt. Das Denken ist in Wahrheit in jedem Gedanken ebenso enthalten, wie die Ausdehnung in jedem Dinge, wie die Ursache in der Wirkung. Und, wie jeder Gedanke neben seinem Inhalt zugleich sich selbst denkt, ein Akt des Selbstbewusstseins ist, so ist natürlich das Denken überhaupt nicht ohne Selbstbewusstsein denkbar. Gott hat also nicht eine Persönlichkeit, weil oder wie der Mensch sie hat, sondern der Mensch hat diese Persönlichkeit, als eine, unter diesen gegebenen Bedingungen notwendigerweise so geartete, Modifikation der göttlichen Persönlichkeit, wenn wir so sagen dürfen.

Aber, so kann man nun fragen, wenn Gott es ist, was in unserem Geiste denkt und will, woher dann der Irrtum, woher die Sünde? Ist damit nicht alle Verantwortlichkeit aufgehoben? Giebt es dann noch eine Vorsehung?

Hierauf die Antwort: Unter den unzähligen Kombinationen in Gott bezw. zwischen Denken, Ausdehnung u. s. f. kennen wir nur eine Kombination von Denken und Ausdehnung, den Menschen. Jeder seiner beiden Komponenten hat von Hause aus das Streben, sich geltend zu machen. Soweit nun die Ausdehnung, die Sinnlichkeit, sich auf Kosten des Denkens in uns geltend macht, so weit reicht unser Irrtum, unsere Sünde, oder, genauer ausgedrückt, soweit gehören wir nicht uns, sondern der Aussenwelt, den Dingen, dem, was unserem Selbstbewusstsein als etwas Fremdes gegenübersteht.

Denn unser Selbstbewusstsein, unser Denken, reagirt natürlich auf alle Einwirkungen von aussen auf seine besondere Art und Weise. Diese Thatsache ist in Wahrheit nicht mehr und nicht weniger, als etwa ein chemisches Gesetz. Wie ein Atom Mangan in Verbindung mit einem Atom Sauerstoff das Manganoxydul ergiebt, so wirkt auch die Aussenwelt in strenger Gesetzmässigkeit auf das Element ein, welches wir bald Denken, bald Fühlen, bald Wollen nennen, je nachdem es diese Einwirkungen ordnet, d. h. unter sich in Beziehungen setzt, oder sie auf sich selbst, als etwas Passives, oder endlich sich selbst, als etwas Aktives, auf diese Einwirkungen, auf die Aussenwelt bezieht. In Wahrheit ist alles dies, — wir bezeichen es mit „Menschenseele," — eines und unzertrennlich. Je klarer wir denken, desto edler fühlen wir, desto freier wollen wir. Und eben diese Steigerung der Klarheit, des Adels, der Freiheit bis zur

Vollkommenheit, das ist die Reaktion dieses Elementes, der Seele, das ist das Resultat dieses Prozesses. Es ist also unsere eigene Schuld, wenn wir die Vollkommenheit, das Göttliche uns nicht immer mehr und mehr zu eigen machen, wozu uns doch, wie wir sahen, der Selbsterhaltungstrieb selbst unablässig anleitet. Und was in uns irrt und sündigt, das sind wir selbst, nicht Gott, der uns ja mit diesem unserem mächtigsten Triebe an sich zieht.

Somit müssen uns Fragen, wie: Giebt es eine Vorsehung? Giebt es eine göttliche Gerechtigkeit? schon an und für sich sündhaft erscheinen. Denn die Liebe, die wir fühlen, die Gerechtigkeit, die wir walten lassen, — was sind sie anderes, als schwache Versuche, eben nach dem göttlichen Ideal uns zu bilden. Nicht Spinoza, sondern der landläufige Theismus ist es, der den Schöpfer von seinem Geschöpfe möglichst fern halten möchte, der Gott und Mensch auseinanderreisst. Sie zu vermengen, grob sinnlich verstanden, davon ist auch Spinoza weit entfernt. Auch er lehrt einen übernatürlichen Gott in dem Sinne, dass wir unter „Natur" die Gesamtheit der geschaffenen Dinge verstehen, von welcher wir das Schaffende streng zu unterscheiden haben. Gerade Spinoza ist vom Pantheisten, der die Gottheit in der Welt aufgehen lässt, so weit entfernt, dass er manchem in den entgegengesetzten Fehler, die Welt der Gottheit zu opfern, in den Akosmismus, zu verfallen scheinen konnte. Beides heisst aber nur, den Spinozismus aus dem Gleichgewicht bringen, indem man einseitig bald das eine, bald das andere Ende betont.

Aehnlich steht es mit der Hervorhebung individualistisch erscheinender Partien in diesem System. Gewiss, es ist der einzelne Menschengeist, in dem dieser ganze Bau sich erhebt, es ist das Individuum, in dem sich die Gottheit entfaltet, so weit si ǝin dieser Kombination sich entfalten kann, — aber eben nur so weit, d. h. etwa wie im Sonnenstäubchen das Weltall. Und das Sich-Ausleben des freien Individuums bei Spinoza, die Verwerfung der Zwecke, der Normen heisst nicht, der zügellosen Willkür, den niederen Trieben das Wort reden, sondern es ist gerade die göttliche Freiheit, welcher in der Gotteserkenntnis und -liebe Zweck und Beweggrund, Ziel und Trieb zusammenfallen. Spinozas Lehre ist also weder Pantheismus, noch Atheismus, noch Individualismus, sondern eben Spinozismus. Alle anderen Auffassungen des Spinozismus halten sich an bestimmte Einzelheiten und werden darum nie dem Ganzen gerecht. Man denke bei der Beurteilung dieser Lehre stets an das treffende Wort Schellings (S. W. X. 40): „Die Philo-

sophie des Spinoza ist wie das Hebräische eine Schrift ohne Vokale." Das ist sie allerdings, und darum vergesse man nie, dass solche unpunktirte Texte ganz besonders aus dem Zusammenhang des Ganzen erklärt werden müssen, will man ihren Sinn nicht verfehlen. Und diese Ehrlichkeit, ihn verstehen zu wollen, sind wir jedem Autor schuldig, sollte auch unser eigener Standpunkt ein ganz anderer sein.

Dies etwa ist im grossen und ganzen das System des Spinozismus nach der „Ethik" und z. T. nach der „Abhandlung über die Läuterung des Verstandes," — ein System, dessen Einkleidung vom streng logischen Standpunkt aus manchen Tadel verdient, ja das an sich schon vor dem Forum des strengen Kritizismus nicht stand hält, aber es ist jedenfalls ein in sich fest geschlossenes Ganzes. Und in dieses Ganze lassen sich zwanglos die Gedankengänge eingliedern, welche Spinoza in seinen anderen Schriften verfolgt.

Der „theologisch-politische Traktat" zunächst ist eine Schutzschrift der freien Forschung, vermutlich Spinozas selbst, gegen die Uebergriffe der Religion. Sowie die Philosophie nichts mit der Religion, als solcher, zu thun hat, so darf sich auch die Religion, oder besser die Kirche, nicht in die Fragen der Philosophie hineinmengen. Ebenso wenig darf sich der Staat, wie er seinerseits kein Machtwort in Fragen der Religion zu beanspruchen hat, von der Religion beherrschen lassen. Die Autorität, welche die Kirche für sich fordert, entbehrt durchaus jeder festen Grundlage. Dies versucht Spinoza durch eine Kritik der angeblichen Stützen dieser Autorität nachzuweisen. Er wird hierbei, wie er in der Ethik als Naturforscher auftritt, zum Philologen, zum Begründer der modernen Bibelkritik und zum Pädagogen, der in der Offenbarung die grosse Erzieherin eines ganzen Volkes sieht.

Der „politische Traktat" sodann setzt z. T. das Werk des theologisch-politischen fort, indem dieser bereits die Politik streift, dann aber auch, indem Spinoza, wie hier die Freiheit der Forschung gegen die Kirche, so im „politischen Traktat" gegen den Staat verficht. Vor allem aber ist dieses Bruchstück äusserlich, indem es die Ethik als bekannt voraussetzt, sowie innerlich eine Ergänzung der Ethik. Wie diese das Sittengesetz, so vielen ein Zwang, gerade als die Befreiung von allem Zwange darstellt, indem, recht verstanden, unser Naturtrieb nichts anderes erstrebt, als dieses Gesetz, so zeigt der „politische Traktat", dass auch der Staat, ein Naturerzeugnis ist, indem das Leben im Staate, in der bürgerlichen Gemeinschaft, so vielen eine Freiheitsberaubung, gerade den Selbsterhaltungs-

trieb am meisten fördert und der wahren Freiheit den weitesten Spielraum schafft.

Dem entsprechend muss natürlich auch die Verfassung des Staates eine solche sein, welche diese Bildung des natürlichen Individuums zur sittlichen Freiheit möglichst begünstigt. Diese Staatsform ist, nach dem politischen Traktat, die Demokratie, während Spinoza jedoch, wie besonders seine Verehrung für Karl Ludwig von der Pfalz zeigt, auch den Vorzügen einer liberalen Monarchie nicht die Augen verschliesst.

Damit sind die wesentlichen Punkte angedeutet, an welche die Entwickelung des Spinozismus anknüpft, und auf die wir darum im Folgenden immer wieder werden zurückkommen müssen.

Einleitung.

Die Geschichte des Spinozismus ist die Geschichte des modernen Bildungsgedankens. Nicht als ob erst in Spinoza sein Ursprung zu suchen wäre. Man hat nach seinen Wurzeln in der Scholastik, ja selbst in antikem Boden gegraben, und nicht umsonst hat eine frühere Zeit einen „Spinozismus vor Spinoza" bei den alten Denkern des Ostens wie des Westens und weiterhin stets da entdecken wollen, wo der Mut der freien Ueberzeugung seine Blutzeugen gefunden. Dass sich jedoch diese Weltanschauung in den letzten zwei Jahrhunderten gerade an diesen Namen knüpft, ist darin begründet, dass Spinoza zuerst und am vollkommensten allen Forderungen des modernen Denkens gerecht geworden, dass er all die Gegensätze, in welchen es sich bewegt, Hellenismus und Judaismus, Atheismus und Akosmismus, Individualismus und Pantheismus, Atomistik und Substanzlehre mit sicherer Hand, ohne jegliche dogmatische Voraussetzung oder äussere Rücksicht, zu einem einheitlichen Ganzen rein menschlichen Denkens mit einander vereint.

Der Spinozismus bildet somit bereits ein in gewissem Sinne abschliessendes Ergebnis der geistigen Entwickelung der Menschheit, sowie im Seelenleben des einzelnen. Das kindliche Vertrauen auf Autoritäten hört auf, wo der Verstand zu eigenem Leben geweckt wird. Seine Selbständigkeit bekundet sich zunächst in dem verzehrenden Zweifel an allem, was er bisher hinter willkürlichen Schranken hatte wähnen sollen. Sein Halt ist ihm entzogen, der naive Optimismus weicht dumpfer Zerrissenheit. Doch der Zweifel ist auf die Dauer unmöglich. Das schwankende Herz sucht nach einem unerschütterlichen Angelpunkt seines Denkens und Fühlens in seinem eigenen Inneren, es heischt eine endgültige Lösung des Welträtsels.

Diese Lösung unserer Zweifel muss, soll sie uns wahrhaft befriedigen, uns alles das geben, was wir bisher entbehrt; nichts von alledem, was einst unseren Geist beunruhigt, darf in Zukunft ihre Gewissheit in Frage ziehen. Alles, worin irgend Wechsel oder Veränderung keimt, wird ausgeschieden. Denn fest und ohne Wanken muss unser Standpunkt sein, und wäre er selbst in Wolkenhöhe allein zu finden. Hier proicirt der Geist, allein mit sich selbst beschäftigt und sich dabei im Kern des Seins fühlend, seine eigene Einheit aus der Vogelperspektive auf das in nebelhafter Ferne verblassende Bild der Welt, wo sub specie aeterni jede Unebenheit sich ausgleicht, jeder Riss sich schliesst, jeder Misston, dem Ohre entrückt, in der Harmonie der feinsten Abstraktion sich auflöst. Aber jeder Versuch, aus dieser Höhe die Wirklichkeit in ihren lebensvollen Gestaltungen schärfer zu erfassen, wirft den einsamen Denker wieder dem Zweifel in die Arme, macht ihn von Neuem zum Spielball der Widersprüche, aus denen er sich in seine schwindelnde Höhe geflüchtet; der erste Schritt aus seinem Wolkenkuckucksheim bringt ihm die Vernichtung. Andererseits ist auch der kühne Aufschwung in Sonnennähe nicht jedermanns Sache; gar mancher regt die Flügel in stolzem Anlauf, ohne über ein ärmliches Flattern hinauszukommen.

Hiermit ist Spinozas geschichtliche Stellung und das Unternehmen seiner Nachfolger ungefähr gekennzeichnet. Aus dem besten Material, welches ihm das Wissen seiner Zeit liefern konnte, zimmert er das schwanke Fahrzeug, auf welchem er sich mit der Zuversicht des Entdeckers den Launen der Elemente anvertraut, stets das ferne Reiseziel im Auge, welches er als notwendiges Postulat seines Geistes klar und deutlich zu schauen glaubt. Und waren auch seine Mittel beschränkt, seine Ausrüstung dürftig, so hatte er doch ein für alle mal Ausgang und Ziel der Reise genau bestimmt. Einer späteren Zeit war es vorbehalten, mit mehr oder minder Glück die einzelnen Verbindungslinien in seine Reiseroute einzuzeichnen. Allein gar mancher Jünger Spinozas wähnte schon, am Ziel der Reise, sein Vorbild zu umarmen, ohne doch mehr als einen Zipfel seines Mantels erschaut zu haben. Und so bunt war das Gewand des Meisters, dass wir in der Gesellschaft derer, welche sich in seine Farben zu kleiden glaubten, die verschiedenartigsten Elemente bei einander finden. Der Mangel gerade an dem, weshalb die einen Spinoza in den Himmel erheben, macht ihn bei anderen verabscheuungswürdig; hier erblickt man in seinen Lehren die sicherste Schutzwehr für das, wogegen man ihn dort siegesgewiss ins Feld führt.

Daraus erklären sich die wunderbaren Schicksale der Lehren Spinozas, ganz besonders in dem Lande, wo man allein von einer zusammenhängenden Geschichte des Spinozismus reden kann, wo dieser oft genug die schärfste Verurteilung und Verunglimpfung erfahren musste, um sich nach und nach unverbrüchliches Heimatsrecht zu erwerben und die Losung der verschiedensten Parteien zu werden, — in dem Lande der geistigen Revolutionen und der Gefühlsschwärmerei, dem Lande der Denker und Dichter: in Deutschland.

Unbestreitbar ist zwar der mächtige Einfluss, welchen die Errungenschaften des geistigen Fortschrittes selbst auf die günstigere Beurteilung seiner Vorkämpfer ausüben, und noch heute gilt das Wort Fichtes: „Jedes Zeitalter würde das Verfahren der vorhergehenden gegen diejenigen, welche alte Irrtümer bestreiten, in allen Stücken nachahmen; wenn man sich doch nicht zuweilen schämte, selbst zu thun, was man nur soeben an den Vorfahren laut gemissbilligt hat.“ Doch steht ein solcher Umschwung der öffentlichen Meinung zum anderen Extrem, vom „Kreuziget!“ zum „Hosianna!“, wie wir ihn den deutschen Urteilen über den Spinozismus, den besten Meilensteinen an dem Wege seiner Entwickelung, ablesen, in der Geschichte der menschlichen Irrtümer wohl einzig da.

Spinoza hatte das Unglück, mit seinem theologisch-politischen Traktate zuerst den Theologen in die Hände zu fallen. Man beschimpfte diesen „ersten Systematiker des Atheismus“, wie man ihn mit Vorliebe nannte, in Wort und Bild; mit einer wahren Berserkerwut zerpflückte und entstellte man seine Lehren und bald glaubte man, ihn in dickleibigen Folianten für immer begraben zu haben. Noch bis in unser Jahrhundert hinein kompromittirte auch die loseste Beziehung zu dem verrufenen Ketzer; selbst, wo man ihn bekämpfte, scheute man sich, ihn mit Namen zu nennen, um nicht mit dem seinigen den eigenen in einem Atem lesen zu lassen; und wehe dem, der so kühn war, anders als missbilligend von ihm zu reden!

Erst Jacobi durfte mit Recht darauf stolz sein, dass er als erster es gewagt, seinen Namen öffentlich mit dem dieses „toten Hundes“ in Verbindung zu bringen, ja sogar den „Maledictus“ heilig zu sprechen. Hieran schliesst sich in Herder, Schleiermacher, Novalis eine beständige Steigerung in seiner Verhimmelung, bis, vornehmlich durch Herbarts Anstoss, die Spinozaforschung endlich in die Bahnen der nüchternen Kritik einlenkte.

Was sich bis dahin eine Kritik Spinozas genannt, und

war sie selbst so eingehend wie die des ehrlichen Musaeus, verdient eigentlich diesen Titel nicht. Denn man ging teils, wie die Theologen und ihre philosophische Gefolgschaft, bei Spinozas Beurteilung von dogmatischen Voraussetzungen aus und konnte, da man sein System im Prinzip verwarf, natürlich auch mit den Konsequenzen nicht einverstanden sein, teils richtete man, wie seine Brüder in Cartesius, über Spinoza auf dem Standpunkte des eigenen Systems, oder man schob ihm, indem man sich in seine besondere Begriffssphäre nicht hineinversetzen wollte oder konnte, eine falsche Auffassung unter.

Einen Ansatz zu objektiver Kritik finden wir schon bei Wolff. Er wirft Spinoza mit Recht vor, dass er das Bestehen eines Dinges mit dem a se existere verwechselt, dass er Modus von Attribut nicht klar geschieden und die Ausdehnung widerspruchsvoll bestimmt. Doch fällt er andererseits in den Fehler seiner Vorgänger zurück, Spinoza wegen der aus ihm selbst erst gezogenen antitheologischen Folgerungen zu verurteilen, wobei man sich jedoch an die ketzerriecherischen Bluthunde zu erinnern hat, welche Wolff beständig auf den Fersen sassen. Erst in unserem Jahrhundert, nach der Ernüchterung von dem Rausche der Romantik, traf man den rechten Ton in der Spinozakritik, indem man in dem Systeme selbst logische Fehler aufdeckte, die Methode als verfehlt nachwies und jede Lehre auf ihre Quellen hin untersuchte, wobei der „kurze Traktat" und das Inventar der Bibliothek Spinozas, beide erst in diesem Jahrhundert entdeckt, treffliche Dienste leisten.

Nimmt man noch hinzu, dass diesen Perioden in der Beurteilung Spinozas auch die verschiedenen Formen seines Einflusses zeitlich ungefähr entsprechen, als Spinozismus der Materialisten, der Aufklärer, der Klassiker, der Romantiker und Naturphilosophen und endlich der Monisten, so empfiehlt sich eine chronologische Einteilung der Geschichte des Spinozismus, nach Zeiträumen von je etwa einem halben Jahrhundert.

Abschnitt I.

Das Ende des 17. Jahrhunderts.

§ 1. Einleitung.

Zu der Zeit, da wir den ersten Spuren des Spinozismus in Deutschland begegnen, war derselbe in den Nachbarländern des Westens und Nordwestens bereits zu einer Macht erstarkt, mit welcher man zu rechnen hatte. Holland, das Geburtsland unseres Philosophen und damals der Herd der mannigfachsten religiösen Gährungen, hatte zu der neuen Lehre sogleich Stellung genommen. Die orthodoxe Theologie, die gegen einen Cartesius mit allem Eifer vorgegangen war, hatte auch auf seinen Schüler wohlweislich acht gehabt. Aber trotzdem oder vielleicht eben deshalb hatte sich in kurzem um das neue Banner eine grosse Anzahl Missvergnügter und Freidenkender geschart, hatte Spinoza noch zu seinen Lebzeiten einen weiten Freundes- und Anhängerkreis, ja eine ganz eigentliche Schule gefunden. Seine Lehren drangen, freilich meist bis zur Unkenntlichkeit entstellt, in die höchsten Kreise sowohl, wie in die niedersten Volksschichten ein, selbst der Klerus zeigte sich ihnen hie und da zugänglich; man konnte sie sogar von der Kanzel herab hören.

Nun bildeten damals die Niederlande den Mittelpunkt der Freigeisterei des gesamten Europa. Hier hatte ein Cartesius Zuflucht gefunden, hier schrieb Spinoza, hier verkehrte späterhin Bayle mit Hobbes und Locke. Von hier gingen die Strahlen des neuen Geistes nach allen Richtungen hin aus. Zunächst hatten die geographische Nähe und die politischen sowie merkantilen Beziehungen das Gift der Freidenkerei in Frankreich eingeführt und manchen Kreis in Freund und Feind

geschieden. Ebenso war es übers Meer in das freisinnige Inselreich gezogen, nach und nach zu reicher Ernte reifend.

Auch gegen Deutschland hin fanden die Lehren Spinozas die Grenze nicht allzu streng gesperrt. Zwar waren hier die damals herrschenden Kreise in Adel und Klerus der Einfuhr und Ausbreitung solcher Ideen nichts weniger als zugethan; allein der allgemeine Zug der Zeit war für derartige Keime ungemein empfänglich.

Die Wende des siebzehnten Jahrhunderts ist die Zeit der grossen Reisen, wo jeder Kavalier, jeder Gelehrte, der in der Gesellschaft oder auf dem Katheder gelten wollte, den bildungsreichen Westen aufsuchte, und naturgemäss in einem Alter, wo die genussfrohe Jugend für alles Neue empfänglich ist und eine kecke Abenteuerlust doppelt lüstern nach dem süssen Gift des Verbotenen. Holland mit seinen mustergiltigen Handels- und Verkehrsanlagen, mit seinen zahlreichen schönen und an Schätzen der Wissenschaft und Kunst so reichen Städten bildete damals den Weltmarkt. Hier lernte man Leute aus aller Herren Länder kennen, hier trafen Gelehrte und Künstler von Weltruf zusammen.

Nicht umsonst klagen die Zopfgelehrten jener Zeit über das fremde Setzreis an deutschem Stamme, welches unter ihren Augen so reichlich fortwucherte. Es waren heftige Stösse, welche damals die gelehrte Zünftigkeit sowie ganz besonders die kirchliche Strenggläubigkeit in ihren Grundfesten erschütterten. Namentlich von Holland aus spielten sich theologische Kämpfe auf deutsches Gebiet herüber und verschärften hier die alten Parteigegensätze bis zu völligem Bruch. Die Früchte dieser Bewegung waren der Indifferentismus auf der einen, der Pietismus auf der anderen Seite. Doch ruhte auf allen Linien die innere Fehde sogleich, sobald es galt, in Spinoza einen gemeinsamen Gegner abzuwehren.

Spinozas Erstlingswerk, die „Prinzipien Descartes',“ hatten nur wenig, und fast ausschliesslich bei den Philosophen von Fach, Beachtung gefunden. Hier sprach ohne besondere Selbständigkeit ein geschickter Darsteller der cartesianischen Lehren. Doch wurde hierdurch bekanntlich Karl Ludwig von der Pfalz auf Spinoza aufmerksam, und es fehlte nicht viel, so wäre dieser, wie so viele andere Cartesianer, in Deutschland heimisch und ihm zu eigen geworden. Aber selbst der Cartesianismus, unter dessen Fahne er einziehen sollte, wurde von vielen Seiten als glaubensgefährlich beanstandet, und so setzte denn in einem der freisinnigsten Staaten Deutschlands ein ängstlicher Professor jene

Klausel durch, welche Spinoza von der Annahme seiner Berufung abschreckte.

Wie klug diese Weigerung gewesen, zeigte sich deutlich beim Erscheinen des theologisch-politischen Traktates, wo alles, was nur gläubig heissen wollte, über den Erzatheisten herfiel. Spinoza schien den Theologen um so gefährlicher, als sich zu gleicher Zeit in Deutschland die grundsätzliche Scheidung der Ethik von der Theologie zu vollziehen begann und sich gerade in Spinoza der offenbare Beweis geliefert fand, dass man selbst als Gottesleugner einen fleckenlosen Charakter und eine untadelhafte Lebensführung aufweisen könne. Man bekämpfte ihn somit meist aus politischen Gesichtspunkten, zum grossen Teile mit rein praktischen Beweismitteln. Die Waffen einer wissenschaftlichen Polemik gegen den Spinozismus lieferten die voraufgegangenen Kämpfe des Auslandes, über welche die damals aufkommende Zeitschriftenliteratur, nicht ohne dadurch die Lehren Spinozas mittelbar in immer weitere Kreise zu tragen, regelmässigen und ausführlichen Bericht erstattete.

§ 2. Poiret.

Als Vorbilder und Gewährsmänner der Bekämpfer Spinozas in Deutschland kommen hauptsächlich Poiret, Wittich und Bayle in betracht. Poiret kam aus den Schulen eines Descartes und Böhme, deren Bahnen sich oft genug mit denen des „Spinozismus vor Spinoza" gekreuzt. Er hätte also mehr als einen Punkt zur Verständigung mit Spinoza in dessen Lehren finden können. Doch um so eifriger sucht er, wie die anderen Cartesianer, wofür besonders Malebranches Polemik gegen den Verräter an des Meisters Lehren für typisch gelten kann, auf jede Weise den Judas aus der Gemeinde der Jünger Decartes' auszustossen. Er überhäuft ihn mit den bittersten Schmähungen; er ist der erste, welcher im Spinozismus nicht bloss eine Verirrung der Spekulation, sondern boshafte Sophisterei erblickt. Das Ergebnis seiner Kritik fasst er (Cogitation. ration. disc. prael. p. 14) in die Worte zusammen: „Tria in scriptis, maxime vero in Ethicis Spinozae regnant: impietas, fatuitas et mathematicae veritatis s. certitudinis larva, quae indivulse voluit connecti . . Veritates christianas . . . impius non tantum aperte deridet, sed et easdem pro malis traducit . . . ex hypocrisi falacissimo . . impietate horrenda."

§ 3. Chr. Wittich.

Weit bedeutender ist sowohl der wissenschaftliche Wert als auch der Einfluss des „Anti-Spinoza" (Amsterd. 1690) des

Deutschen Chr. Wittich, des Führers der Leydener Cartesianer. Wir begegnen hier einer für jene Zeit ungemein gründlichen und gewissenhaften Kritik Spinozas, welche sogar dessen Briefwechsel bereits berücksichtigt und sicherlich die tüchtigste Leistung ist, welche die cartesianische Polemik gegen Spinoza aufzuweisen hat. Nach Wittich kann Spinoza seine Substanz nicht absolut unendlich nennen, da ihre Attribute nur jedes in seiner Art unendlich sein sollen. Hätte er ferner statt der synthetischen die analytische Methode angewandt, so würde er zu ganz anderen Ergebnissen gelangt sein. Schliesslich tadelt Wittich an Spinoza eine gewisse Dunkelheit seiner Grundbegriffe und seine Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauche, indem er, ohne dies vorher anzugeben, manche Ausdrücke in einem ganz neuen Sinne gebrauche, übrigens ein Fehler, welcher bald darauf Wittich selbst vorgeworfen wurde. Ueberhaupt ist sein Beispiel mustergiltig für eine ganze Klasse von Gegnern Spinozas, deren Geschosse gegen sie selbst zurückprallten. Während Wittichs Werk weit und breit als die schärfste Waffe gegen Spinoza gepriesen wurde und die bedeutendsten Zeitschriften Auszüge daraus brachten, wie das „Leipziger Journal“ (1690 p. 346) und die „Bibliothèque universelle“ (t. XXIII p. 323), bezichtigte man ihn mit einem Male öffentlich des Spinozismus. Es ist nun freilich wahrscheinlich, dass Spinoza Wittich gekannt hat. Doch machte man diesem, wenn wir Colerus glauben dürfen, mit Unrecht den Vorwurf, zu dem berüchtigten Ketzer in persönlicher Beziehung gestanden zu haben. Glaubwürdiger scheint ein anderer Bericht. Während Cuffeler ohne weiteres den Spinozismus offen bekannte und verteidigte, Bredenburg bei aller sonstigen Gegnerschaft manches daran billigen musste, während ein Tschirnhausen Spinoza benutzte, ohne ihn zu nennen, und Boulainvilliers ihn gar unter feindlicher Maske verteidigte, kam, nach Bayle, Wittich, nachdem er anfangs geglaubt hatte, geometrisch erweisen zu können, dass Gott und Natur nicht ein und dasselbe sei, bei erneuter Prüfung Spinozas doch dazu, dass sich das Gegenteil, also die Hauptlehre seines Gegners, mindestens ebenso gut beweisen lasse.

§. 4. Bayle.

Bayle selbst hat durch seine Darstellung des Spinozismus in seinem vielgelesenem „Dictionnaire“ das Urteil fast des gesamten siebzehnten Jahrhunderts irregeführt. Wie längst anerkannt, ging ihm völlig die Fähigkeit ab, in die Tiefen dieser Lehre einzudringen; ein Tadel, gegen den er sich selbst schon

früh, wenn auch mit wenig Glück, zu verteidigen sucht. Anzuerkennen ist jedenfalls das rückhaltlose Lob, welches er, wie an dieser Stelle, so auch in mündlichem Urteil, dem Charakter Spinozas zollt.

Im übrigen ist dieser aber, nach Bayles Urteil, ein „Systematiker des Atheismus." Die Methode ist das einzige Originelle an ihm, die Lehren selbst kehren in anderer Form in jedem Jahrhundert wieder. Diese werden von Bayle so kritiklos und oft verfälscht wiedergegeben, wie die Berichte über des Philosophen Lebensschicksale. Als grösste Absurditäten in Bayles Sinne werden im Namen Spinozas Lehren aufgeführt, wie: „Gott und Ausdehnung sind ein und dasselbe" oder „Gott ist das immanente Subjekt der menschlichen Gedanken." Nun ist allerdings nichts leichter, als eigene Fiktionen ad absurdum zu führen. Die Teilbarkeit der Materie, — denn so fasst Bayle gegen Spinozas ausdrückliche Erklärung dessen Begriff der Ausdehnung, — widerspricht der Unveränderlichkeit Gottes, sowie die Mannigfaltigkeit und Niedrigkeit unserer Gedanken wider die Einheit und Güte seines Wesens streitet. Der Spinozismus begeht somit die Blasphemie, die Gottheit in den Schmutz und das Elend der Erde herabzuzerren. Eine solche Donquichotterie findet natürlich unschwer noch viele andere Inkonsequenzen und Irrtümer an dem völlig verkannten Gegner, die Bayle, in Wahrheit vom Uebereifer selbst des Gesichtes beraubt, auf eine, von Gottes Strafgericht über Spinoza verhängte Verblendung zurückführen will.

Alles in allem genommen, ist der theologisch-politische Traktat ein „livre pernicieux et détestable, où il (Spin.) fit glisser toutes les semences de l' athéisme qui se voit à découvert dans ses opera posthuma," und das in diesen aufgestellte System „la plus monstrueuse Hypothèse qui se puisse imaginer, la plus absurde, et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit" (Dictionn. philos. Amsterd. 1734. p. 201. 210 note N. 215. 212 und note DD. art. Spinoza, Spinozisme, Spinozistes),

In etwa gleichem Tone lassen sich nun auch in Deutschland die ersten Stimmen über Spinoza vernehmen, zumeist Theologen, was um so bedauerlicher, als deren Einfluss an den meisten Universitäten den gesamten Lehrkörper beherrschte und die Studirenden, da die Bibliotheken allein den Professoren zugänglich waren, sich nur im Hörsaal über Spinoza unterrichten konnten. (Vergl. Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus I S. 236.)

§. 5. Rappolt.

Schon im Jahre des Erscheinens des theolog.-politischen Traktates, bevor noch der Name seines Verfassers bekannt war, eiferte dagegen der Leipziger Theologieprofessor Fr. Rappolt in einer Antrittsrede, die jedoch nicht schwer ins Gewicht fällt („Oratio contra Naturalistas habita ipsis Cal. Junii a. 1670 in opp. theol. Rappolti ed. Carpzov. Lpzg. 1693 p. 1383 sq.). Spinozas Werk kündigt er (p. 2162 sq.) an als „pessimae notae liber, religionem non ad coelestis veritatis normam, sed naturam et qualemcunque pacem atque utilitatem in Republica exigens", als ein Buch, welches die grundsätzliche Gleichstellung der offenbarten Religion mit der natürlichen verfechte.

§ 6. J. Thomasius.

Unter Berufung auf Rappolts Feldzugsplan gegen die Gottesleugner folgt diesem im Kampf gegen den „naturalistischen" Traktat sein Kollege von der philosophischen Fakultät Jakob Thomasius, Leibnizens Lehrer, mit einer Programmarbeit „Adversus anonymum de libertate philosophandi" vom 8. Mai 1670 (in Jac. Thom. dissert. LXIII ed. Chr. Thomasius. Halle 1693 p. 571 sq. progr. L). Der Titel des Traktates fordere zwar dem Anscheine nach nur die Freiheit zu philosophiren, doch sei es in Wirklichkeit auf die zügellose Willkür abgesehen, zu glauben, was einem jeden beliebe. Eine Freiheit der Gedanken will Thomasius zwar zugestehen, aber nur so lange man sie bei sich behalte. Der Verfasser verfluche die Religion, welche nach ihm zum blossen Gehorsam und äusserlich anständigen Benehmen herabsinke. Gegenüber der von Spinoza gepriesenen Gleichheit all der vielen Konfessionen in Amsterdam lobt Thomasius die Glaubenseinheit der Leipziger Professoren, die zusammen nur eine Sekte bildeten. Jedenfalls aber dringt, wenn er sich auch manchmal zu Ausdrücken hinreissen lässt, wie „infame portentum" oder, nachdem ihm später Leibniz Spinoza als Verfasser des Traktates genannt, „Exjudaeus blasphemus et formalis Atheus", seine duldsame Gesinnung zum Schlusse durch, wo er den Gegner mit den Worten anredet: „De exiliis et necibus quae dicis, ad ea respondeant pontificii: nos illa non feriunt, qui negamus religionis ergo vim esse cuiquam inferendam." Sehr zu beachten ist auch der Scharfsinn, mit welchem Thomasius ohne sonstigen Anhalt die Bekanntschaft Spinozas mit Hobbes und La Peyreres „Praeadamita" richtig vermutet (a. a. O. p. 572. 574. 581).

§ 7. Musaeus.

In der antispinozistischen Literatur der nächsten Zeit zeichnet sich durch eine rühmenswerte Gründlichkeit des Jenenser Professors Joh. Musaeus „Spinozismus h. e. tract. theol.-polit. . . . ad veritatis lancem examinatus“ aus („Meletem. academ.“ Jen. 1674 u. Wittenberg 1708). Diese Schrift des durch seinen Scharfsinn und seine freien Anschauungen berühmten Theologen galt bei den Zeitgenossen für die beste Widerlegung des Traktates, sie gehört auch, nach Colerus, zu den wenigen gegnerischen Schriften, welche Spinoza in seine Büchersammlung aufgenommen hat. Bei einem flüchtigen Einblick in das Werk lässt die Grobheit des Tones eine der damals so gewöhnlichen, kaum beachtenswerten theologischen Expektorationen vermuten. Die bekämpfte Schrift wird (p. 5.) charakterisirt als „infelix sane et immaturus ingenii infelicis et immaturi foetus, quem tenebris Cimmeriis involvi, quam luce publica donari satius fuisset. Auctor lucifuga, etsi tenebrionum more latere, quam nomen suum profiteri maluit, fertur tamen esse Ben. Spinoza, natione Judaeus, sed ob opinionum, quas fovet, monstra ἀπωσυναγωγος, homo, ut res ipsa loquitur, perfrictae frontis, fanaticus, et a religione omni alienus.“ Bald darauf heisst es von Spinoza (§ 3) „nullam ingenii vim, dolum nullum, nullas denique artes sinit intentatas, adeo quidem, ut iure merito quis dubitaverit, num ex illis, quos ipse Daemon ad divina humanaque iura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravandis operiosior fuerit, quam hic impostor, magno ecclesiae malo, et rei publicae detrimento natus.“ Auch kargt Musaeus nicht (z. B. § IV) mit Titulaturen, wie „gottlos“ und „unverschämt.“ Geht man jedoch auf den Inhalt seiner Arbeit näher ein, so findet man eine fast pedantisch genaue Analyse der Schrift Spinozas. Paragraphenweise erörtert er, unter Angabe ihres Inhaltes, die Grundbegriffe, wie „Freiheit“ (§§ 9—27), „Philosophie“ (§§ 6—8) u. s. w., wobei er jedoch trotz allen Strebens, sich in des Gegners Gedankengänge hineinzufinden, oft genug die Rolle des unparteiischen Kritikers mit der des Apologeten vertauscht, so in seiner Beurteilung der Spinozaschen Definitionen der Religion, im besonderen des Christentums, des Naturrechts und vor allem der Schriftauslegung. Spinozas Behandlung der Schrift ist nichts anderes als ein Philosophiren darüber und über die zur Sprache kommenden Gegenstände (p. 9); seine Gottlosigkeit zeigt sich in der Bestreitung der Göttlichkeit der Bibel (§ 69); nach seinen eigenen Forschungen (§ 44) ergiebt sich, im Gegensatz zu Spinozas Resultat, dass die Bibel keineswegs einem jeden die Freiheit zu philosophiren einräume.

§. 8. Spitzel.

In ganz ähnlichen Ausdrücken bewegt sich der Pastor zu St. Jakob in Augsburg, Theophil Spitzel, in seinem „Infelix literator". Darin wird der „irreligiosissimus autor" in den heftigsten Ausfällen wegen seines Naturalismus und seines betrügerischen Bestrebens, seine Ausdrücke denen der Bibel anzupassen (p 363), getadelt und sein Werk mit Berufung auf die Schrift des Utrechter Professors Regner van Mansvelt, die nebenbei mit zu Spinozas Bibliothek gehörte, zu ewiger Verdammung verurteilt.

Inzwischen waren die nachgelassenen Schriften Spinozas erschienen und von Le Clerc in seiner „Bibliothèque universelle" in der etwa zwei Jahrzehnte später auch Locke seinen ersten Versuch veröffentlichte, in die gelehrte Welt eingeführt worden. Die Gegner des theol.-polit. Traktates konnten nun ohne grosse Mühe, da sich bei der spärlichen Verbreitung und schwierigen Sprache dieser Schriften nicht leicht ein Verteidiger für sie fand, hier von neuem die Ketzerei des Verfassers aufdecken, die sie schon vorher festgestellt hatten.

§ 9. Kortholt.

Der Preis bei diesem Unternehmen gebührt ohne Frage dem Kieler Theologen Kortholt, dessen Abhandlung „De tribus impostoribus" (1680), berüchtigt durch ihren gemeinen Ton und ihre niedrige Kampfesart, sich in der Schmähschriftenliteratur aller Zeiten einen hervorragenden Platz gesichert hat. Es ist für den Geschmack jenes Jahrhunderts bezeichnend, dass, nicht lange nach dem Erscheinen dieses Werkes, eine zweite Auflage nötig wurde, welche Kortholts Sohn, der übrigens auch später gegen den Spinozisten Edelmann einen „gründlichen Beweis der christlichen Religion" (Liegn. 1753) geliefert hat, besorgte und mit einer neuen Einleitung versah. Die eigene Daseinsberechtigung sucht diese Schrift, nach dem Muster der meisten damaligen theologischen Schutz- und Trutzschriften, aus der religiösen Verwilderung im Vaterlande zu erweisen. „Und leider", so heisst es hier, „steht es nur allzu fest, dass auch unser Deutschland immer mehr und mehr von der Niedrigkeit des offensten Atheismus befleckt wird. Was würde es auch der Mühe lohnen, so viel Geld auf Reisen nach Italien, Frankreich, England und Holland zu verwenden, wenn man nicht wenigstens jene thörichten und ungeheuerlichen Religionsideen mit nach Hause brächte? Solche Menschen pflegen dann einen Herbert, Hobbes und Spinoza, diese geschworenen Religionsfeinde, an allen Orten und bei allen Ge-

legenheiten mit prahlerischem Eifer allen Freunden und Genossen zu empfehlen, so dass, wenn man nicht frühzeitig vor diesem Gift warnt, die höchste Gefahr ist, jene Lehren alsbald auf allen Universitäten und an allen Höfen herrschend zu sehen." Die grösste Aufmerksamkeit widmet Kortholt dem letzten und gefährlichsten jener drei Erzketzer. Es thut ihm sichtlich leid, dass er Spinozas Charakter und Lebensführung nichts anhaben kann, worüber er in den Berichten seines Freundes, des Grafen Greifenkranz, der im Haag mit dem Philosophen persönlichen Umgang gepflogen, eine vorzügliche Quelle besitzt. Gegen seine Lehren weiss er nur die alten Einwände eines Voëtius u. a. von neuem vorzubringen, Gott verhalte sich, nach Spinoza, zum Einzeldinge wie das Ganze zum Teile; er sei, da nicht schöpferisch, ohnmächtig und nichtig; schliesslich untergrabe der Spinozismus mit seiner Leugnung Gottes und des Teufels, des Himmels wie der Hölle, der künftigen Belohnungen und Strafen jede Sittlichkeit (p. 86). Besonders mag es den deutschen Professor gekränkt haben, dass der arme Glasschleifer stolz den Lehrstuhl ausschlug, welchen ihm ein deutscher Fürst aus freien Stücken angetragen. Höchst willkommen sind ihm alle die Lügen, welche über Spinozas Ende im Umlauf waren; auch lässt er es sich nicht entgehen, wenigstens an dem Namen des unbesiegten Feindes eine kindische Schmähsucht auszulassen (p. 75), worin er nicht ohne Nachahmer geblieben, aber auch schon von Paulus in seiner Spinozaausgabe (tom. II p. 667*) gebührend abgefertigt wird („Nescit „„artes et fraudes Malediсti"", sed affingit tamen maledici sancta simplicitas").

§ 10. Chr. Thomasius.

Als nicht minder massgebend, auch in der Beurteilung Spinozas, galt in den weitesten Kreisen seiner Zeitgenossen Christian Thomasius. Schon im dritten (März-)Heft seiner Monatsgespräche (1688) liefert er eine ausführliche Widerlegung des berüchtigten, damals immer mehr in Aufnahme kommenden Ketzers. Sehr charakteristisch nicht allein für seine Stellungnahme zum Spinozismus, sondern zugleich für seine ganze Individualität ist das Vademecum, mit welchem er (1703) seinen Schüler Stolle entlässt, und welches uns dieser in seiner Reisebeschreibung (S. 4) wiedergiebt: „Ich hätte mich vor keinem mehr, als vor den Spinozisten in acht zu nehmen; daher würde es gut sein, wenn ich an mich hielte und mich mit meinen Prinzipiis nicht bloss gäbe, sondern vielmehr ihnen was abzulocken suchte, da ich denn, wenn ich sie erst kennte und

etwas von ihnen heraushätte, ihnen leichter begegnen und mi ihnen herauskommen würde. Denn er wollte mir ihre Conversation eben nicht widerraten, noch auch Spinoza[s] Scripta mir disrecommandiren, denn auch in seinem Traktatu theol.-polit. stände viel Böses, aber manches Gute, und [nicht] wenig Dinge, die, ob sie wohl irrig wären, dennoch Gelegenheiten zu nützlichen Wahrheiten und Meditationibus an die Hand geben, wenn man nur vorsichtig und behutsam lese und nachdächte." In ganz ähnlichem Sinne schreibt Thomasius in seinen „Cautelae circa praecognita Jurisprudentiae" Halle 1710 (caut. circa hist. eccles. p. 57), Spinoza sei nur mit Vorsicht zu lesen; denn, wiewohl er anscheinend die Vortrefflichkeit des mosaischen Gesetzes und Staatswesens darthun will, ziele seine wahre Absicht doch gerade auf das Gegenteil. Wie in dieser Schrift vor Spinozas Spiegelfechterei gewarnt und dabei doch auf die Trefflichkeit mancher seiner Gedanken hingewiesen wird, so werden auch an anderer Stelle (l. c. pars I p. 225 Not. x) die Grundlagen seiner „Ethik" als höchst gefährlich verworfen, obschon diese im einzelnen „viele schöne Schlüsse enthält." Später steigert Thomasius, im Anblicke des wachsenden Anhanges seines Gegners („Kl. teutsche Schriften" Halle 1721 S. 90) die Schärfe seines Urteils, so dass er schliesslich („Dissertationes" Halle 1773 t. I p. 814) Spinoza geradezu einen Betrüger nennt, der absichtlich die Substanz so dunkel und falsch definirt, „um darin das Gift seines Unglaubens und das schauderhafte Dogma, nur Gott sei Substanz, verbergen zu können."

§ 11. Spinozas Freunde.

Hiermit ist nun freilich die Zahl der deutschen Antispinozisten bei weitem nicht erschöpft. Ihr Ton wird begreiflicherweise um so ungehaltener, je fruchtloser sich ihre Bemühungen zeigen, je weniger sie ihre Landsleute zu warnen vermögen. Spinoza selbst war bereits vielfach mit Deutschen in Berühung gekommen, so besonders mit Kerckring, Tschirnhausen, Schuller, Leibniz und Oldenburg. Von einem Deutschen hatte er Unterricht in dessen Muttersprache erhalten, die sich auch in seiner Bibliothek vertreten findet. Ferner waren, wie Spinoza selbst durch seine Berufung nach Heidelberg beinahe auf deutschen Boden verpflanzt worden wäre, viele Deutsche wiederum nach Holland bezw. England gegangen, um sich dort dauernd niederzulassen.

Unter diesen hatte Spinoza bekanntlich persönliche Freunde,

wenn auch Freunde von jener Zweideutigkeit und Feigheit, welche im Briefwechsel mit dem „Freunde" den Namen zu nennen sich scheuten. Bezeichnend genug ist hierfür das Verhalten Oldenburgs, der auch sonst Vorliebe für Anonymität zeigt. Sucht sich doch selbst Ludw. Meyer, der bekannte Herausgeber der nachgelassenen Schriften Spinozas, gegen den Vorwurf des Spinozismus hinter dem Aushängeschild des Cartesianismus zu schützen. Seine „Philosophia Scripturae interpres" (1666) hatte, wenn sie auch im einzelnen wenig vom Geiste eines Spinoza verrät, mit dem theol.-pol. Traktate immerhin soviel Verwandtschaft gezeigt, dass sie anfangs Spinoza zugeschrieben werden konnte, zumal sie zweimal mit dem verfemten Traktat zusammen erschienen war. Wegen ihrer rationalistischen Tendenz („Quidquid rationi contrarium, illud non est credendum") kam sie auch später besonders bei der Bibelkritik zu Ansehen. Ueber ein Jahrhundert alt, wurde sie 1776 von Semler von neuem herausgegeben.

§. 12. Balth. Bekker.

Einen anderen geheimen Apostel fand Spinoza in einem Cartesianer deutscher Herkunft (vgl. Schwager, Beytrag zur Gesch. der Intoleranz. Lpzg. 1780 S. 3.) in Balthasar Bekker. In seinem „Kort begryp der allgemeene kerkelyke historien zedert het jaar 1666 tot den jare" (1684) heist es zwar (S. 551): „Man muss bekennen, dass die Ansichten Spinozas nur allzusehr durch alle Orte und Klassen von Menschen ausgebreitet und gewurzelt sind, dass sie die Höfe der Grossen eingenommen und verschiedene der besten Köpfe verpestet haben, und dass Leute von sehr bürgerlichem Wandel durch dieselben zur Atheisterei verrückt sind, wodurch unter der Hand die Anzahl derer wächst, welche die Religion und das Glaubensbekenntnis nur aus Anstand . . und mehr aus menschlichen als göttlichen Gründen festhalten." Dieses Urteil, welches, in etwas eingeschränkt, wie von den holländischen, auch von den deutschen Verhältnissen gelten kann, hindert jedoch nicht, dass Bekkers „bezauberte Welt", bekanntlich von grösstem Einfluss auf die Beseitigung des Teufelspukes und der Hexenprozesse, nicht nur von Spinozas theol.-polit. Traktate angeregt, sondern sogar zu dem Tract. de Diabolo in, jedenfalls unmittelbare, Beziehung zu bringen ist.

Häufig scheint Spinoza auch von durchreisenden Deutschen Besuche empfangen zu haben. So will jener Nicolaus von Greifenkranz, der Korrespondent und Gewährsmann des älteren

Kortholt, wie er diesem in einem Briefe (April 1681) mitteilt, im Jahre 1672 mit Spinoza verkehrt haben. Ferner besitzt die Wallenrodsche Bibliothek zu Königsberg i. Pr. Spinozas Handexemplar des theol.-pol. Traktates mit Randbemerkungen von seiner Hand, welches er einem Danziger, J. Statius Klefmann, am 25. Juli 1676 gewidmet hat.

§ 13. W. v. Tschirnhausen.

Am bekanntesten jedoch und bei weitem am wichtigsten unter diesen Beziehungen Spinozas ist sein Verhältnis zu Tschirnhausen und zu Leibniz. Ersterer, bekannt als Erfinder der kaustischen Kurven, des Brennspiegels und als Entdecker der Porzellanerde, nimmt auch in der Geschichte der deutschen Philosophie eine geachtete Stellung ein. In Leyden ausser mit mathematischen Studien auch mit Descartes beschäftigt, war er mit Spinoza in einen lebhaften schriftlichen Verkehr getreten. Zwölf Briefe (bei Vloten und Land epp. LVII-LX, LXIII-LXVI, LXXX-LXXXIII) sind uns von dieser Korrespondenz erhalten, worin sich Tschirnhausen gelegentlich auch auf eine persönliche Unterredung mit unserem Denker bezieht (ep. 57 i. J. 1675: „Praesens mihi indicasti methodum. . ."). In diesem Briefwechsel begegnet uns Tschirnhausen als einer der selbständigsten und scharfsinnigsten Kritiker der Lehren des Meisters. Wenn er auch z. B. in der Auffassung des Raumes Spinoza den Vorzug vor Descartes giebt, welchen er neben jenem allen anderen Philosophen voranstellt („Cart. et D. Spin. mihi ultra modum placent" s. Leibniz, Math. Schriften ed. Gerhardt IV S. 469), so findet er doch andererseits schon heraus, was seither stets als die empfindlichste Lücke im Spinozismus gegolten, nämlich die Schwierigkeit, dass aus einem Attribute mehrere Eigenschaften fliessen sollen. Spinoza verspricht ihm eine eingehendere Beantwortung seines Einwurfes, doch vereitelte dies sein nicht lange darauf erfolgter Tod.

Am entschiedensten fühlte sich unser Mathematiker durch Spinozas geschickte Anwendung der mathematischen Methode auf die Natur- und Moralphilosophie angezogen, worin er selbst später das unmittelbare Vorbild Wolffs wurde. Vor diesem verteidigte er auch (s. Wolffs eigene Lebensbeschreibung hrsg. von Wuttke S. 127) seinen Meister gegen den Vorwurf, er konfundire Gott und Natur, während er, nach Tschirnhausens Ansicht, sogar einen besseren Gottesbegriff habe als Descartes. Durch Spinoza wurde Tschirnhausen auch mit Huygens und Oldenburg bekannt und durch letzteren wiederum an Leibniz empfohlen, mit welchem ihn bald eine

innige Freundschaft verband. Er vermittelte dem Freunde, wie wichtige mathematische Theoreme Newtons (s. Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch, d. Philos. III[7] S. 146), so auch die Hauptlehren der Ethik Spinozas, in welche er (s. ep. LXX) lange vor ihrem Erscheinen Einsicht genommen hatte. Auch der Traktat „de emendatione intellectus" war ihm von Schuller, der Mittelsperson zwischen ihm und dem Meister, 1674 gesandt worden (Gerh., Math. Schr. IV S. 451), und dieses Werk regte ihn zu seiner Hauptschrift, der „Medicina mentis" 1687 (2. Aufl. 1693), an. Anfangs sollte diese sogar, wie er 1682 in einem Briefe an Huygens ankündigt, den gleichen Titel wie Spinozas Abhandlung führen. Doch hat ihn zuletzt die Scheu vor einer überall nach Spinozisten fahndenden Inquisition hiervon, sowie von der Erwähnung seines Meisters zurückgehalten. Spinozas Einfluss giebt sich aber in Tschirnhausens Schrift so deutlich kund, dass Tennemann in seiner Gesch. der Philosophie (Bd. XI S. 209), ohne die sonstigen Beziehungen zwischen Schüler und Meister zu kennen, mit Bestimmtheit die Arbeit eines Spinozisten darin entdeckte.

Schon ein flüchtiger Einblick in diese „Medicina mentis" lässt eine oft wörtliche Uebereinstimmung mit Spinozas Fragment erkennen. Seine Schülerschaft verrät sich in des Verfassers Forderung einer „Wissenschaft des Universums, welche nach genauer mathematischer Methode a priori bewiesen und durch unbestreitbare Erfahrungen a posteriori bestätigt wird" (Med. ment. p. 223). Doch ist sein Plan in diesem Werke, dessen zweiter Theil, die „Medicina corporis", unvollständig geblieben, nicht ganz zur Ausführung gelangt; eine Handschrift, welche ihn vollständiger durchführte, soll Tschirnhausen kurz vor seinem Tode verbrannt haben (s. Bartholmèss im Dict. philos. VI p. 913). Unter der festen, an Spinozas „kurzen Traktat" erinnernden Voraussetzung einer unmittelbaren und ununterbrochenen Abhängigkeit aller physischen wie psychischen Vorgänge vom göttlichen Willen, wiewohl er mit Descartes, und inkonsequent wie dieser, wie eine übervernünftige Offenbarung, so auch hier eine Freiheit des Willens gelten lassen will, behandelt Tschirnhausen, wie sein Meister, auch die Ethik als Naturforscher. Neben der Medizin und Mechanik ein Hauptteil der Philosophie, zielt die Ethik auf die völlige Gesunderhaltung des Geistes (p. 223). Dieser ist von Natur dazu angelegt, das Gute, d. h. das was ihm nützt, was sein Sein erhält, zu suchen (p. 10. 221), und das vernünftige Streben der Selbsterhaltung ist das, was wir Tugend nennen (p. 52). Nun besteht aber unser Glück nicht in dem flüchtigen Rausche der Leidenschaft,

sondern in dem Besitze der unverlierbaren Erkenntnisse des Geistes (p. 10. 11. Vgl. p. 25); unsere Tugend besteht mithin in der Erwerbung der Wahrheit. Diese Thätigkeit, die Bildung richtiger Begriffe, nennen wir Intellekt, zum Unterschiede von der sinnlichen Wahrnehmung und der Vorstellung, welche uns die Sinne und die Einbildungskraft übermitteln (p. 32. 56. 59. 222). Alles Sätze, in welchen wir Spinoza selbst zu hören meinen. Doch zeigt besonders Tschirnhausens Briefwechsel mit dem Verfasser der „Ethik", dass er, abgesehen von dieser Uebereinstimmung in seinen logischen Ansichten, in wichtigen Fragen auf anderem Boden stand und sich darin mehr seinem Freunde Leibniz näherte.

§ 14. Leibniz.

Entsprechend der Bedeutung, welche Leibniz für die gesamte spätere Entwickelung der deutschen Philosophie hat, ist die Literatur über seine Quellen, insbesondere inwiefern er von Spinoza gelernt hat, berghoch angewachsen. Es handelt sich hierbei um nichts Geringeres als um die Streitfrage, in welchem von beiden Geistesheroen wir den Vater der deutschen Philosophie nicht allein, sondern der neueren Spekulation überhaupt zu sehen haben.

Schon zu Lebzeiten Leibnizens suchte man ihn des Spinozismus, d. h., nach dem Begriffe jener Zeit, des Atheismus zu verdächtigen; er galt als „ein Spinoziste, der sich um keine Kirche, keine Priester und Religion bekümmere, sondern seinem Plaisir nachhinge und sich nach dem Preussischen Hofe richte" (vgl. Stolles Reisebeschreibung S. 513). Er selbst verteidigt sich dieserhalb gegen Bourguet und den Dänen Niels Stensen (Nicol. Steno), der auch gegen Spinozas theol.-pol. Traktat feindlich aufgetreten.

Geradezu als Plagiator des holländischen Philosophen stellte Leibniz der Friesländer R. Andala hin in seiner „Dissert. de unione mentis et corporis physica" § 3 p. 8 (in Diss. Philos. Pentas. Franeck. 1712), der nebenbei auch als echter Cartesianer in seinem „Cartesius verus Spinozismi eversor", einer Gegenschrift gegen des Regius „Cartesius verus Spinozismi architectus", Spinoza durchaus den Stoikern auf Rechnung setzen will. (Vgl. „Apologia pro vera et saniore philosophia" Franeck. 1719 pars II)

In der Folge erscheint Leibniz fast ausschliesslich im Wolffschen Kleide. Er wird, höchstens seine Theodicee ausgenommen, aus dessen Kompendien studirt und zugleich in und mit Wolff

angegriffen, der sich denn auch bei der Verteidigung seines Meisters gleichzeitig seiner eigenen Haut zu wehren hat.

Erst mit dem erneuten Verständnisse Spinozas kommt man, zumal neu aufgefundene Schriften Leibnizens das Studium förderten, wieder auf die Originalquellen seiner Lehren zurück. Im Vordergrunde des Streites steht noch immer die Frage nach der wahren Urheberschaft der Lehre von der prästabilirten Harmonie, die wir denn auch in dem Briefwechsel zwischen Lessing und Mendelssohn und von letzterem besonders in seinen „philosophischen Gesprächen" behandelt finden. Auch die Langesche Spinozismus-Atheismus-Riecherei erlebte eine neue, verbesserte Auflage, wenn auch nicht mit den barbarischen Konsequenzen der ersten, in Jacobi. Ohne weiteres kommt Leibniz („Ueber die Lehre des Spinoza" 1785 S. 24) unter das Fallbeil des Determinismus und Fatalismus; die Leibniz-Wolffsche Philosophie führt in letzter Folge notwendig zu Spinoza.

Im Gegensatze zu Mendelssohns Partei vermag Herder („Gott" 156) die prästabilirte Harmonie durchaus nicht in Spinoza wiederzufinden. Im übrigen setzt er Spinoza schon seiner nackten Offenheit wegen dem Werte nach dem „Proteus" Leibniz (152) voran (168 f.), dessen Nachfolger irrtümlich seine Einkleidung für seine wahre Meinung nähmen (180). Leibniz habe überhaupt nur sein System gemacht, um nicht Spinozist zu sein (202).

Ebensowenig entdeckt auch Platner in seinen „Aphorismen" (1793) im Wesen der prästabilirten Harmonie etwas von Spinozismus. Er selbst, sonst nicht gerade Mendelssohns Freund, hält es doch für durchaus unbillig, mit Heydenreich diesem vorzuwerfen, er habe den Spinozismus nur aus Kompendien studirt und absichtlich den wahren Gesichtspunkt desselben verrückt. Mendelssohn habe jedenfalls, wie seine Vorgänger „der verfolgerische Lange" und Bourguet richtig erkannt, dass Leibniz mit Spinoza, wie überhaupt mit den Cartesianern, die Lehre gemeinsam habe, dass die Wirkungen, auch der geistigen Wesen, unmittelbar vom höchsten Willen abhängen. (I S. 477 f.)

Aehnlich wie bei Mendelssohn setzt sich auch bei Maimon („Philosophisches Wörterbuch" S. 205) Leibniz dadurch in einen grundsätzlichen Widerspruch zu Spinoza, dass er mit Recht den Einzeldingen substantielle Bedeutung zuschreibt, während Fr. Schlegel („Charakteristiken und Kritiken" I S. 231) Leibniz gar nicht einmal als eigentlichen Philosophen gelten lassen will. Er hätte sich von Spinoza Augengläser machen lassen sollen, „um in die ihm unbekannte Weltgegend der Philosophie,

wo Spinoza seine Heimat hat, wenigstens aus der Ferne hinüber schauen zu können."

Mit Berufung auf Maimons „Progressen" will auch Fichte (Ges. W. I S. 101) in Leibnizens System nur eine unvollkommene Ueberwindung Spinozas finden, wenn er gleich ebenfalls seine Wertschätzung der Sinnenwelt billigt. Doch sieht gerade in letzterem Punkte Herbart in seinem Bestreben, die Metaphysik „in ihrem Daseyn und Werden vor Augen zu stellen" („Metaphysik" 1828 Tl. I S. 171), eine Verwandtschaft beider Denker, indem doch keiner von beiden „eigentliche Realität der Masse" lehre (§ 57). Daher auch die Vergleichbarkeit ihrer Ansichten vom geistigen Daseyn, „nach ihnen.. besitzt das Geistige eine eigentliche Entwickelung" (§ 58). Selbst der Lehre von der prästabilirten Harmonie liege das nämliche Bestreben zu grunde, wie dem Spinozismus, „die causa transiens zu vermeiden" (§ 56). Doch dies sind nur oberflächliche Aehnlichkeiten (S. 175), und „man thut Leibniz Unrecht, ja man versteht ihn nicht einmal, wenn man eigentlichen Spinozismus bei ihm sucht."

Kritischer wurde unsere Frage seit Erdmann (1840) behandelt. Erdmann zeigte in der Vorrede zu seiner vortrefflichen Leibnizausgabe, dass die Schrift „de vita beata" auf eine Hinneigung des jungen Leibniz zu Cartesius und Spinoza schliessen lasse, woran sich sogleich eine langwierige Diskussion knüpfte. Ein wichtiges Moment brachte Michelet in seiner „Geschichte der Philosophie" (1843 S. 17) hinzu, indem er Leibniz nicht als Widerspiel, sondern als Ergänzung Spinozas auffasste, wie auch Ulrici („Geschichte und Kritik der Principien der neuern Philos." 1845 S. 67) in seiner Lehre geradezu die Konsequenz des Spinozismus sieht.

Schon das nächste Jahr brachte eine besondere, gründliche Erörterung des Verhältnisses zwischen „Spinoza und Leibniz" von Helfferich. Hatte Jacobi in Leibnizens Determinismus, Mendelssohn in seiner prästabilirten Harmonie, Strauss (Glbslehre I S. 59) in seiner Schöpfungslehre Spinozismus entdeckt und Saintes („Hist. de la vie . . de Spinoza" p. 222) ihm Eitelkeit und Rücksichtnahme auf die herrschende Zeitrichtung, oder wie Conz (Spinozas theol. pol. Abhandlung übs. Einl. S. XXVI) sich ausdrückt: „allzu viel Weltklugheit auf Kosten seiner Weltweisheit", vorgeworfen, weswegen er überall gegen Spinoza polemisire, ohne anzugeben, was er von ihm entnommen, so bemerkt Helfferich mit Recht dagegen, „dass ein philosophischer Standpunkt nicht nach einzelnen Lehren beurteilt werden darf, sondern dass es lediglich auf

das Princip ankommt" (S. 101). Es ist auch nicht zu leugnen, dass (S. 49) „der Spinozismus erst dann nachhaltig auf die Philosophie einzuwirken angefangen, nachdem — in Leibniz — sein Gegensatz zur Geltung gekommen war". Aber unrichtig ist es, letzteren ganz als Gegenteil Spinozas zu fassen und beider Lehren einander diametral entgegenzusetzen. Man soll freilich „nicht verwischen, sondern abgrenzen", aber nur in dem Sinne, dass man jedem das Seine lässt und nicht, wie dies bei Helfferich geschieht, Spinoza neben Leibniz zu kurz kommen lässt. Aehnlich urteilt jedoch, im Gegensatze zu Erdmann, auch Trendelenburg („Jst L . . . einmal . . Spinozist gewesen?" 1848), Leibniz sei schon aus chronologischen Rücksichten nicht Spinozist zu nennen, während ein Jahr darauf sich wieder eine Stimme findet (Münst in „Tüb. theol. Quartalsch." 1849 H. 2), nach welcher Leibniz überhaupt nie über Spinoza hinausgekommen.

Auch so rückhaltlose Verehrer Spinozas, wie Orelli und van Vloten, wollen von solchen Auffassungen des Leibnizianismus als Fortschritt, Ergänzung oder Vervollkommung des Spinozismus nichts wissen. „Was kann es," so urteilt Orelli („Spinozas Leben und Lehre" 1845 S. 45), „für einen grelleren Gegensatz geben, als die Lehre von einer einzigen Substanz mit zahllosen Accidenzen, und die Theorie von einer unendlichen Menge Monaden, deren jede eine Substanz ausmacht?" Vloten sieht sogar in Leibnizens Lehre einen verhängnisvollen Rückschritt gegen Spinoza („Supplem." Amst. 1862 p. 306: „quum Cartesianam Spinoza philosophiam a tenebris Ecclesiasticis liberavisset, Leibnizium eam in ipsas illas tenebras iterum immersisse."). Ein Zurückgehen Leibnizens auf Spinozas Standpunkt gibt auch Ed. v. Hartmann zu („Phil. des Unbew." 1869 S. 455). Doch dieses Zurückgehen von L. auf Spin. ist so wenig ein Rückschritt wie das Zurückgehen von dem Standpunkte der Naturwissenschaft; in beiden Fällen ist man durch die Fortschritte der Empirie und Induktion in den Stand gesetzt, mystisch-geniale Konzeptionen eines Früheren a posteriori zu begreifen und zu begründen, ein solches Zurückgehen auf die grossen Vorgänger ist also ein wahrhafter Fortschritt und ein bleibender Gewinn."

Eine mehr oder minder nahe Verwandtschaft zwischen unseren beiden Denkern erkennen auch da, wo sie unsere Frage streifen, die Geschichtsschreiber der Philosophie an, wie Zeller (Gesch. d. deutschen Philosophie 1873 S. 102 f.), Eucken (Gesch. und Kritik der Grundbegriffe . . 1878 S. 86. 91. 102. 161) und Jodl (Gesch. der Ethik I. S. 341). K. Fischer

(Gesch. d. n. Philos. II² 3. Aufl. 1888 S. 604 ff. 618. 621) vertieft die Erörterung des streitigen Punktes durch die Scheidung der einzelnen Phasen in der philosophischen Entwickelung Leibnizens. Er betont den grossen kirchlichen und theologischen Gegensatz zwischen beiden Denkern vor Abfassung der Monadenlehre, wodurch jedoch eine Entlehnung des einen vom anderen in der Philosophie nicht ausgeschlossen wird. Die Monadenlehre selbst ist nach Fischer ohne Spinozas Einfluss entstanden, doch kommt ihr Verfasser, indem er daraus die Konsequenzen zieht, zu Spinozas Standpunkt. So hatte auch Pfleiderer (Gesch. der Religionsphilosophie S. 68. 76f. 78. 80), der Leibnizens Verdienst nicht in der Abschwächung, sondern in der idealistischen Ergänzung Spinozas sieht, gerade in seinen „Concessionen an die vulgäre Weltanschauung" den Stachel herausgefunden, welcher tiefere, konsequente Denker wieder auf den Spinozismus hinlenken musste.

Schliesslich haben in jüngster Zeit (vgl. Stein, „Leibniz und Spinoza" S. 30. 54. 62. 98 u. a.) durch neu aufgefundenes handschriftliches Material die Mutmassungen über Leibnizens Beziehungen zu Spinoza einen festeren Untergrund und seine eigenen Andeutungen darüber grösseres Gewicht erhalten. (Vgl. Nouv. Ess. I, 1 p. 206 ed. Erdm. cf. IV, 12 p. 383. IV, 16 p. 386 u. a.)

Stehen nun solche Beziehungen Leibnizens zu unserem Denker einmal fest, so ist jetzt in den Hauptgedanken seines Systemes, welche auf die spätere Philosophie gestaltend eingewirkt haben, zu prüfen, was sich schon bei Spinoza findet, und ob das Leibniz Eigentümliche darin einen wahren Fortschritt des Denkens bedeutet.

Die Grundlage seiner Metaphysik ist die Monadenlehre. Leibniz sucht, wie viele vor ihm und u. a. auch Spinoza, nach der Substanz der Dinge. Den Begriff der Substanz führt er auf den der Kraft zurück, thätige Kraft und Individualität sind ihm Wechselbegriffe. Ist nun damit ein Fortschritt über Spinoza hinaus zu verzeichnen, der sich begnügt, das einheitliche Sein eben als solches zu definiren, ohne ein so nichtssagendes Wort wie Kraft dafür zu gebrauchen, womit zugleich schon der Begriff der Veränderlichkeit zu dem des im Wechsel beharrenden Seins hinzugetreten?!

Gleichzeitig ist Leibniz durch den Gegensatz zu Descartes zu einer einseitigen Fassung des Substanzbegriffes geführt worden, während Spinoza nicht allein den Attributen des Denkens und der Ausdehnung ihr Recht wahrt, sondern in billiger Rücksicht auf die raum-zeitliche Beschränktheit des

menschlichen Geistes, seiner Substanz noch unendlich viele andere unendliche Attribute zuspricht.

Ferner kennen wir doch nur eine Monade, die Seele. Nach ihrem Muster muss demnach in auf- und absteigender Linie alles anthropomorphisirt werden, und so operirt Leibniz mystisch, wie später Schopenhauer mit seinem Willen, mit unbewussten Vorstellungen selbst bei den kleinsten Stoffteilchen. Aehnlich werden auch die Beziehungen zwischen Leib und Seele auf das Verhältnis aller Monaden zu einander bezw. zu der höchsten, der Gottheit, bezogen; das anthropologische Prinzip wird zum kosmologischen erhoben. Und Leibnizens Bestimmung jener psychologischen Beziehungen selbst steht sogar hinter seines Vorgängers Malebranche Auffassung des Verhältnisses zwischen den beiden unser Wesen bildenden Faktoren zurück. Denn während dieser die Wechselbeziehungen zwischen ihnen durch einen erst- und einmaligen Eingriff Gottes erklärt, zieht jener selbst für die schlichtesten Erfahrungen einen groben „Concursus Dei" herbei. Auch ist die Leibnizsche Substanz, die Kraft, gar nicht einmal einheitlich; sie teilt sich vielmehr in eine aktive (Bewegung) und eine passive (Widerstand, Trägheit).

Die grösste Schwierigkeit aber bereitet dem Spiritualisten die Erklärung der Materie. Leibniz denkt sich die Körper aus Monaden zusammengesetzt. Jede Monade, die doch mehr oder minder Selbstbewusstsein haben soll, muss nun hiervon zum Besten des Ganzen opfern. Weshalb? Wegen der praestabilirten Harmonie. Also dasselbe Prinzip, welches die aktive Kraft der Monade regelt, soll nun zugleich das Gegenteil, die Beschränkung ihres Wesens, bewirken. Wollten wir nun aber trotz alledem eine solche Begründung der Erkenntnislehre durch gegenseitige Einwirkungen der Kräfte auf einander gelten lassen, womit sich Leibniz, nach welchem ja „die Monade keine Fenster hat", jedenfalls selbst widerspricht, so bliebe doch das Wesen der Materie, das „Ding an sich", völlig im Dunkeln. Es wäre damit höchstens etwa Malebranches „étendue intelligible" zu erklären.

Und welche Variationen muss sich bei Leibniz der Begriff der „Substanz" gefallen lassen! In jedem Organismus, so lehrt er, giebt die einzelne Monas ihre Selbständigkeit auf, um von der Zentralmonas bestimmt zu werden. Was entspricht denn dann aber hier auf geistigem Gebiete dem einzelnen Stoffteilchen? Was macht ferner die eine Monas auf Kosten der anderen zum Zentrum? Weshalb und wodurch ist denn überhaupt eine Monas stärker und höher als die andere? Weshalb ist Gott ganz immateriell zu fassen? Aus welchem Grunde ist

die Menschenmonas unsterblich, die tierische nicht? Und wie erklärt sich schliesslich unser „Denken", da doch unsere „Vorstellungen" allein durch die praestab. Harmonie ermöglicht werden? Leibniz kann zwar überall als Notbehelf den Gegensatz von aktiver und passiver Kraft zu Hilfe nehmen, aber, abgesehen davon, dass eine „passive Kraft" stark an ein „hölzernes Eisen" erinnert, offenbart sich jedenfalls in dieser Ausflucht der unleugbare Dualismus seines Systemes.

In der Ethik erwartet man sodann nach solchen Praemissen einen strengen Determinismus. Mag nun Leibniz hier mit einem Male, als hätte er seine Metaphysik vergessen, zwischen physischer und moralischer Notwendigkeit scheiden, er kommt über diese und ähnliche Schwierigkeiten, wie die Erklärung des Bösen, nicht hinweg. Wenn er ferner sagt, alles habe seine Substanz in der Gottheit und müsste zu sein aufhören, wenn Gott sein Wirken einstellte, so liegt hierin der Zwiespalt zwischen Immanenz und Supranaturalismus, an dem sein ganzes System krankt, offen zu Tage. Wollte er ganz konsequent sein, so käme er hier zum Spinozismus zurück, von dem er ausgegangen. Er setzt die sechste Proportion der „Ethik" den folgenden von der Einzigkeit der Substanz entgegen, kommt aber damit, wie wir sehen, sogleich in die Brüche.

Wenn demnach auch Leibniz ohne den direkten Einfluss Spinozas zu seiner Monadenlehre gelangt ist und sich auf diesem Standpunkte gegen die glaubensfeindlichen Konsequenzen, welche auf dem Wege des Spinozismus liegen sollen, immer fester verschanzt und verwahrt, so ist er doch allmählich durch die Folgerungen aus den eigenen Vordersätzen, mit Aufnahme mancher Elemente Spinozas, wie der Definitionen der Seele, der Liebe u. a., unwillkürlich zu dessen Resultaten gelangt. Und für die nähere Begründung und Ausführung seines Systemes ist Spinoza jedenfalls von grosser Bedeutung als negativer Faktor, indem Leibniz ihn beständig als Gegner vor Augen hat, an welchem er seine Kräfte misst. Auch hat nicht umsonst die Unsicherheit und Inkonsequenz, die seine Schüler an ihm fanden, sie wieder auf Spinoza zurückgeführt; und dieser war es erst, der sie unter dem Formelkram der Wolffschen Scholastik den reinen Kern der Leibnizschen Lehre verstehen und würdigen lehrte.

Leibniz hatte das Kleid der Substanz Spinozas für seine Monas zurechtschneiden wollen. Doch die Form, welche das blosse Sein, die Abstraktion gefasst, wurde von dem neuen Inhalt, dem Werden, dem quellenden Leben gesprengt, und Mittelpunkt und Einheit waren damit dem Leibnizschen Gedankenbau ent-

schwunden. Doch bleibt es Leibnizens unverlorenes Verdienst, eine Fortbildung des Spinozismus ermöglicht zu haben, in dem er gegenüber dem vorwiegenden Substantialismus Spinozas den anderen Pol, die Weltseite, betonte und sich in den dazwischen klaffenden Abgrund als erstes jener Opfer stürzte, über deren Leiber sicheren Fusses hinüberzuschreiten, ein späteres Geschlecht sich vorbehielt.

Aber eine lange Zeit sollte noch verstreichen, ehe man für Leibnizens Lehren das rechte Verständnis zeigte. Die breiteren Schichten des Volkes nahmen davon, wie von derartigen abstrakt-spekulativen Erörterungen überhaupt, gar keine Kenntnis. Und noch weit mehr hätte dies sicherlich von dem noch aristokratischeren Spinozismus gegolten, wenn nicht der theol.-politische Traktat die Brücke zu seinem Verständnisse würde geschlagen haben. Auf dieses von den Theologen so eifrig verfolgte Werk wurde eine gleichzeitig sich regende und rasch anwachsende Unzufriedenheit mit Klerus und Regierung aufmerksam, und hier fand ein kampflustiger Freisinn die besten Waffen gegen Pfaffen- und Schranzentum. So finden wir denn in der That in den ersten Aposteln der Aufklärung in Deutschland mehr oder minder bewusste Prediger spinozistischer Lehren.

§ 15. Matth. Knuzen.

Als erster dieser Wanderpropheten, deren oft zügelloser Wandel ihrer Sache mehr schadete, als sie durch ihre Argumente sie zu fördern vermochten, begegnet uns der Abenteurer Matthias Knuzen, wie er selbst berichtet, „bürtig aus Eyderstädt von Oldensvoorth, eines Organisten Sohn. Dieser, nachdem er von Universitäten, als Königsberg, Coppenhagen etc. nach Holstein gekommen, und gesehen, wie daselbst in seinem Vatterlande mehr als andrer Orten fast alle Prediger in dem Geld- und Ehrgeitz gleichsam ersoffen waren, auch fast keiner befördert wurde, es sey denn, dass er Doctor oder zum wenigsten Magister wäre, hat sich obgedachter M. Knuzen . . einen geringen Pfarr-dienst dadurch zu erjagen, sich anfänglich für einen Magister, hernach für einen Licentiatum Theologiae ausgegeben und tituliren lassen.“ Nachdem ihm darauf wegen seiner ketzerischen Predigten die Kanzel verboten worden, reiste er „nach Rom und an andre Oerter“, wo er „Briefe über Briefe auf alle Universitäten in der Welt geschrieben und schreiben lassen, worinnen er weitläufftig beweiset, dass die gantze Bibel mit ihr selber streitet.“ Und „weil er gesehen, dass durch Geistlichkeit und Obrigkeit die Armen

geprellet bei jeder Gelegenheit, hat er der Welt eine andere viel bessere Bibel gezeigt, welche alle Menschen mit, bey, ja in sich führen, nehmlich die Vernunfft oder das Wissen, doch nicht eines, sondern vieler Menschen, Luc. 24, 39, mit dem Gewissen vereiniget," und dieses gebietet: „Ehrlich leben, niemand beleidigen und einem jeden das Seine geben." Nach diesem Programm nannten sich Knuzens Anhänger, deren er, in einem Alter von etlichen zwanzig Jahren, bereits eine grosse Anzahl, und in Jena allein viele hundert haben wollte, die „Gewissener". Gegen ihn wandte sich 1674 Johann Musaeus in einer „Abweisung der ausgesprengten abscheulichen Verläumdung, als wäre in der fürstl. sächs. Residentz und gesammte Universität Jena eine neue Sekte der sogen. Gewissener entstanden etc.". Eine neue Auflage dieser Schrift (1675) brachte als Anhang Knuzens „Chartequen". Ausser diesem seinem Gegner Musaeus ist es noch sein „Retter" Edelmann, der Knuzens Schriftchen der Nachwelt erhalten hat, da sie von den Regierungen auf das sorgfältigste unterdrückt und höchst selten geworden waren. Wie die meisten solcher verfemten Schriften wurden sie in Abschriften unter Gesinnungsgenossen verbreitet, und auf diese Weise waren sie Edelmann zu Gesicht gekommen, der sie denn auch in seinem „Moses mit dem aufgedeckten Angesicht" (II S. 34 fg.) von neuem veröffentlichte. Sie verraten allerdings eine für jene Zeit ganz unerhörte Freigeisterei. Es heisst darin (s. M. Knuzen Oldensvoortha-Holsati Epistola I et Dialogi 2. Jenae 1672) geradezu: „Wir leugnen Gott; die Obrigkeit verachten wir gründlich; die Kirchen verwerfen wir samt allen Pfaffen." „Zwischen dem Ehestande und der Hurerey ist nach der Bibel kein Unterschied," bekanntlich ein Satz, der in der Doktrin der Naturrechtslehrer, wie Pufendorf und u. a. besonders die Zielscheibe der theologischen Angriffe war. An anderer Stelle proklamirt Knuzen: „Wir Gewissener glauben nichts, es sey dann, dass es mit dem Wissen oder Vernunfft, doch nicht eines, (allein) welcher vielleicht rasen kann, sondern vieler, doch nicht kleiner Kinder, sondern erwachsener Menschen Gewissen vereinigt, übereinstimmt" (s. bei Edelmann a. a. O. S. 34. 46 fg. 51. 54. 69. 72). Dieses Hervorheben der Vernunft als des alleinigen Massstabes bei der Beurteilung der Schrift, sowie Einzelheiten, z. B. der Tadel der Vieldeutigkeit biblischer Ausdrücke, wie Geist, Glaube, Gesetz u. a. (bei Edelm. S. 48 vgl. Tr. theol.-pol. cap. I), erinnern stark an den Theol.-pol. Traktat, wenn auch sonst in Knuzens Schriften nicht viel vom Geiste Spinozas zu entdecken ist.

§ 16. Stosch.

Während Knuzen, ein Mann aus dem Volke, nur den Widerstreit der Vernunft gegen den Kirchenglauben betont und mit seinen irrlichterirenden Einfällen höchstens ein paar Professoren aufzuscheuchen vermag, giebt uns der Berliner Friedr. Wilh. Stosch mit seiner „Concordia rationis et fidei" (1692) das Beispiel eines Spinozisten aus den höchsten Gesellschaftskreisen, welcher, wie der Titel seiner Schrift andeutet, die Ergebnisse der Philosophie, der Natur- und Rechtswissenschaft, welche kurz vorher fast gleichzeitig in Deutschland eine durchgreifende Umwälzung erfahren hatten, mit dem christlich-katholischen Dogma zu vereinigen redlich bemüht ist. Das Berlin jener Zeit war noch nicht das Berlin Friedrichs des Grossen. Kirche und Staat wachten sorgfältig, in Wahrung gemeinsamer Interessen, über dem Autoritätsglauben des Volkes. Um so grösseres Aufsehen musste das Buch eines königlichen Sekretärs erregen, welches den landläufigen Ansichten über Gott und die Welt geradezu ins Gesicht schlug. Man holte darüber die Gutachten der Berliner Hofprediger und der theologischen Fakultät zu Frankfurt a. d. O. ein, und daraufhin wurde auf allen Kanzeln Berlins der königliche Befehl verkündet, dass, wer diese Schrift besitze oder von ihrem Besitze wisse, 500 Thaler Strafe zahlen, „wer es aber verkauffe, den Staubbesen bekommen" solle. Trotzdem konnte man nicht verhindern, dass Stoschens Schrift in verschiedenen Abschriften verbreitet, die wirksamste Propaganda für den Spinozismus gemacht hat, so dass Stosch ohne Frage wesentlich dazu beigetragen hat, den Boden Berlins für spätere Freigeister zu präpariren. Mit einer Widerrufung seiner Ansichten, die man ihm abnötigte, scheint er es nicht besonders ernst gemeint zu haben, wie aus einer Bemerkung in seinem Handexemplar zu entnehmen ist:

„Ad librum a Ministerio condemnatum:
Q (aestio): Parve liber quid enim peccasti dente sinistro,
Quod te discerptum turba sacrata velit?
R (esponsio): Invisum dixi verum, propter quod et olim
Vel Dominum letho turba sacrata dedit."

Wie noch ein Jahrhundert nach ihm Ewald (in der Uebersetzung der philosophischen Schriften Spinozas 1787 Bd. I S. III), bittet Stosch in der Vorrede zu seiner Schrift den Leser, beim Anblick verhasster Namen, wie Spinoza, Hobbes, Pereyre u. a. nicht zu erschrecken. Er berichte nur über ihre Ansichten, ohne sich selbst zu ihren Irrlehren zu bekennen.

Und in der That steht er, mag man auch Spinoza noch so oft und sogar wörtlich bei ihm wiederfinden, nicht ganz auf seinem Boden; weshalb denn manche, wie Trinius („Freidenkerlexicon" S. 444 ff.), ihn gegen den Vorwurf der Spinozisterei verteidigen. Stosch gibt den Lehren Spinozas durch Beimischung Gassendischer Sätze eine durchaus materialistische Spitze, wie überhaupt in seiner Schrift allenthalben eine naturalistische Auffassung zu Worte kommt, deren entschiedene Sprache gegenüber der damals noch vielfach herrschenden aristotelisch-scholastischen Metaphysik an Jac. Thomasius und Chr. Weise erinnert.

Auffallen muss es jedenfalls, dass, wie schon hier bei Stosch, so auch in der ganzen späteren deutschen Literatur der „fromme Pater" Malebranche ohne eine Spur der Anrüchigkeit, welche seinem so nahen Geistesverwandten Spinoza anhaftet, ohne Passvisitation zugelassen wird.

Im einzelnen verrät sich der Spinozismus des Verfassers in dem Uebergewicht, welches er der Vernunft dem Glauben gegenüber zuschreibt (Prooemium 2b). Die Vernunft ist zuverlässiger als Glauben. Doch ist auch dieses am Platze, wo wir nicht selbst zugegen sein können. Die Gewährsmänner sind aber selbst wiederum mit Hilfe der Vernunft zu prüfen, so dass selbst der Glaube sich auf diese stützen muss. Ferner spricht Stosch sogleich im ersten Kapitel der Einleitung zur Moralphilosophie einen unverblümten Determinismus aus (§ 1). Der Mensch habe sich zunächst darüber klar zu werden, dass er nicht durch sich selbst Bestand habe, sondern nur ein Teil des Alls sei, ein endliches, denkendes und ausgedehntes Wesen, welches in bestimmter Weise zu sein und zu wirken determinirt ist. Gleichfalls in Spinozas Ausdrücken folgt hierauf (§ 3) die Definition Gottes als der einzigen und alleinigen Substanz. In dem zweiten Kapitel, worin Stosch (§ 15 vgl. Tholuck, Vorgesch. des Rationalismus II S. 11) der alten Metaphysik nur noch den Wert eines Lexicons metaphysischer Terminologie lässt, behandelt er in einem Atem den homo christianus mit dem homo naturalis, physicus, astrologus, oeconomus, fasst er also die Religion unter einer Kategorie mit Beruf und Wissen zusammen. Eine stofflose Substanz ist ihm ein Unding. Ebenso nimmt er „Himmel" und „Hölle" nur metaphorisch. In der Psychologie tritt Spinoza (Cap. III) anfangs ein wenig hinter Gassendi zurück, um in der Affektenlehre (§§ 15—51) fast ausschliesslich als Muster herangezogen zu werden. Das folgende Kapitel handelt, nach dem Vorbilde der „Ethik", von der Nichtigkeit der Leidenschaften und von ihrer Bekämpfung, wodurch allein wir frei werden können (s. bes. § 1. 3. 4. 5. 8.

16); die Philosophie nennt er eine „Medicina animi." Hierauf tritt wieder da, wo „De Bono et Malo" (Cap. V) gehandelt wird, Gassendi mehr in den Vordergrund, wenn auch in manchen Punkten, so in der Definition der Tugend (§ 4) und sonst (s. § 1), Spinoza Recht behält. Mit Berufung auf dessen Theol.-pol. Traktat unterscheidet Stosch im nächsten Kapitel (§ 2) zwischen einem inneren und äusseren Gottesdienste, welch letzterer aber unter seinen Händen, ganz gegen Spinozas Absicht, zur blossen Heuchelei wird, so wie er auch (§ 5) Notlügen zu einem guten Zwecke und andere piae fraudes für statthaft erklärt. Gegen den Spinozaschen Idealismus verstösst auch seine bedingungsweise Forderung des Selbstmordes, als einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst (Cap. VIII § 5), und die Basirung unserer sozialen Pflichten auf den niedrigen Egoismus (Cap. IX § 1), wobei er auf Pufendorf, Grotius und Hobbes verweist. Auch die beiden nächsten Kapitel sind geeignet, den Spinozismus arg in Misskredit zu bringen, indem Stosch (Cap. X p. 77. 81, XI 93. 95) die materialistisch und fatalistisch klingenden Sätze des Meisters über das Wesen der Seele, über die Unsterblichkeit und die göttlichen Strafen heranzieht, ohne ihm andererseits auch nur einen Zug seines Idealismus zu entlehnen. Das Schlusskapitel handelt von der offenbarten Religion im Geiste des theol.-politischen Traktates, wenn auch mit einer mehr polemischen Färbung (§ 1). Theologische und natürliche Wahrheit können einander nie widersprechen, weil es ja im Grunde nur eine Wahrheit giebt und Gott sich stets gleich bleibt. Die Religion im landläufigen Sinne ist nur für die grosse Masse des Volkes da, welche, von ihren Leidenschaften völlig beherrscht, sich nicht der Vernunft zu bedienen weiss.

Der christlichen Religion giebt Stosch zwar vor anderen den Vorzug (§ 16), doch verwirft er alle Dogmen (§ 18) bis auf das eine von der Gottessohnschaft Christi „auf eine besondere Weise" (§ 17), was natürlich im Munde des Rationalisten, wie wir schon bei Spinoza sehen, auch nicht allzu ernst zu nehmen ist. „Wie viel", so schliesst (p. 124) das Schriftchen, „hat man nicht zu verlernen, wenn man der Wahrheit folgen will! Und wie schwer ist es, jede Scherbe von dem Geruche zu reinigen, den sie einmal angezogen hat!"

Der Schrift selbst folgen noch einige Zusätze, so ein Gebet, welches für den Deterministen und Spinozisten bezeichnend ist: „Summe Deus, ens perfectissimum, unica et sola substantia, a quo, ex quo, et in quo omnia sunt quae sunt, et praeter quem nihil per se subsistit. Tu autor et columen es vitae

meae." (Vgl. oben Cap. VII § 4: „nulla sanctior praecatio institui potest, quam ea quâ iubemur postulare, ut Dei voluntas fiat".) Den Schluss des Ganzen bildet (p. 145) die edle Mahnung: „Quicquid agis, age motus seriâ consideratione sive cognitione Dei, Tui et Socii!"

§ 17. Wachter.

Unter ähnlichem Titel „Naturae et Scripturae Concordia" erschien, gleichfalls in Berlin, einige Jahrzehnte später eine Schrift, deren Inhalt jedoch in ihrem Verfasser nichts weniger als einen Anhänger Spinozas vermuten liesse, wenn nicht andere Schriften bereits sein Verhältnis zu Spinoza bekannt gegeben hätten. Joh. Georg Wachter, ein geborener Schwabe, später Lehrer der Philosophie zu Berlin, war einst als junger Mann gelegentlich einer Reise mit einem aus Vorliebe für die Lehren der Kabbala, die man sich damals mit dem Spinozismus (vgl. Leibniz, Theodicee praef. § 9) und sogar mit den Fundamentallehren des Christentums (vgl. Franck, la Kabbale, dtsch. von Gellinek 1844 S. 19) in Uebereinstimmung dachte, zum Judentume übergetretenen Augsburger, Joh. Pet. Speeth, genannt Mose Germanus, in ein ziemlich eingehendes Gespräch über die Vorzüge des Judentumes bezw. des Christentumes geraten. Im Anschluss daran verfasste er seine erste Schrift: „Der Spinozismus im Jüdenthumb" (Amst. 1699), worin er mit einer argen Verwirrung der Begriffe, — wofür er oft genug von Speeth (s. dessen „De ortu et progressu pantheismi" Amst. 1699) an bis auf Herder („Gott" 1787 S. 171) und Mendelssohn (Ges. Schr. V S. 646) getadelt worden, — aber doch mit einer wohlthuenden Toleranz die Unvereinbarkeit der Kabbala mit dem Christentume darzulegen suchte. Zugleich verwarf er die Kabbala samt dem Spinozismus, welche er in den Hauptsätzen mit einander übereinstimmend fand, als atheistisch. Spinoza, so hiess es hier, bestrebe sich zwar, Gott als ein unendliches, in sich einiges Wesen darzustellen. In der That habe er jedoch Gott zu einem Konglomerat der endlichen Dinge gemacht und die Welt vergöttert. Doch schon wenige Jahre darauf, im „Elucidarius Cabbalisticus" (1706), finden wir seine Ansichten wesentlich geändert. Er gesteht (s. praef. bes. p. 7), früher Spinoza, ohne ihn näher zu kennen, allein von Vorurteilen und „den gegen ihn aufgeregten Leidenschaften" geleitet, beurteilt zu haben. Dies Unrecht sucht er damit gut zu machen, dass er in überschwänglichen Ausdrücken den viel verleumdeten Philosophen als das Ideal eines Weisen schildert, welcher allein aus philosophischen

Gründen die Göttlichkeit Christi und die Wahrheit seiner Lehre anerkannt habe. Auch in seiner Wertschätzung der älteren Kabbala wird er seinem einstigen Gegner Speeth nicht viel nachgegeben haben.

Doch ist dieser Umschlag seines Urteils nicht ganz unvermittelt. In seinen „Origines iuris naturalis“ (Berlin 1704) schliesst sich Wachter in vielen Punkten, oft selbst im Ausdruck, an Spinoza an. Mit Hilfe der mathematischen Methode sucht er aus den Gottesbegriffe das ganze System des Naturrechts zu deduziren, so dass die Schrift schon im Aeusseren an die Ethik erinnert. Im einzelnen lehnt sich der Verfasser an Spinoza an in Sätzen wie: (postul. I pag. 1) „Die Macht der Naturgegenstände, wodurch sie existiren und wirken, ist die Macht Gottes“. (Post. III) „Aus der unendlichen Macht Gottes folgt Unendliches auf unendliche Weisen.“ (Post. VI vgl. VIII) „Tugend ist die Macht des Geistes, allein nach der Vorschrift der Vernunft zu leben.“ (Propos. IV pag. 13) „Was die Menschen durch die Macht ihres Geistes bewirken, das richten sie, soweit sie dessen adaequate Ursache sind, nach dem höchsten Rechte ihrer Natur aus.“ (Prop. 6) „Die Selbsterhaltung erlaubt das Naturrecht, (prop. 8 pag. 26) desgleichen den Uebergang zu einem vollkommeneren Zustand“ u. ä. m.

Natürlich konnte bei solchen Lehren die Anklage des Spinozismus (vgl. „Unschuld. Nachrichten“ 1704 S. 668 u. a) nicht ausbleiben, und Wachter musste sich, wie das damals üblich war, über seine Beziehungen zu dieser Lehre erklären, d. h. mit anderen Worten, sie öffentlich verleugnen. (Vgl. Bayle Dict. Tl. 4 S. 272.) Doch hält er in Wirklichkeit trotz alledem treu zu Spinoza. In seiner 1724 anonym erschienenen Streitschrift: „Die mit ihr selbst streitende Harmonia der neuen Weltweisen“, worin er auch die wichtigsten Resultate seiner Vergleichung Spinozas mit der Kabbala (S. 26) noch einmal wiedergiebt, beurteilt er Leibniz als Spinozist und sucht (S. 26) das Hauptverdienst an der Erfindung der prästabilirten Harmonie seinem Meister bezw. dessen jüdischen Quellen zu sichern. Jedenfalls hat Wachter, wie man auch über seine philosophische Befähigung urteilen mag, das Verdienst, als einer der ersten in Deutschland über Spinoza sowohl, wie über die jüdische Philosophie, unparteiisch geurteilt zu haben.

Abschnitt II.

Des 18. Jahrhunderts erste Hälfte.

§ 18. Einleitung.

Damit sind wir bereits zum achtzehnten Jahrhundert übergegangen. Die Strömungen, welche wir schon am Ende des vorigen Zeitraumes das theologische Deutschland unterspülen sehen, treten nun immer offener zu Tage, und zwar in demselben Verhältnisse, als Kirche und Staat alle ihre Kräfte anstrengen, jede freiheitliche Regung im Keime zu ersticken.

Thron und Altar waren in Gefahr. Aller Orten brodelte es unheimlich. Dazu gossen Frankreich und England immer wieder Oel in diese Geistesgluten. Die kirchlichen Kreise schlossen sich enger zusammen. Man gründete Zeitschriften, wie die „Unschuldigen Nachrichten", Thränenfluten über die religiöse Verderbnis des Volkes. Die einheimischen wie die fremden Missethäter kamen hier an den Pranger, ihr Charakterbild wurde verzerrt, der Polizei nach Kräften in die Hände gearbeitet.

Diese verbot mit den grausamsten Mitteln nicht allein das Drucken uud Verkaufen, sondern selbst das Lesen der ketzerischen Schriften. Trotzdem fanden, wie in unsern Tagen die sozialistischen Schriften, auch damals die Arbeiter z. B. eines Edelmann durch geheime Propaganda einen reissenden Absatz. Immer kühner legten die Zeugen des neuen Geistes die Maske ab. Bald predigten sie offen, von Ort zu Ort gehetzt, unter den schwersten Opfern ihre Lehre. Sie fand dadurch immer weitere Verbreitung.

Noch war man aber weder im feindlichen noch selbst im freundlichen Lager für das innere Verständnis des Spinozismus reif. Noch sind es hauptsächlich die Theologen, welche endlose

Diskussionen gegen Spinozas Lehre von den Wundern, den Propheten u. s. f. aufwerfen. Manche Professoren, wie Staalkopf, Budde, Jäger u. a., widmen selbst dem Kampfe eine ganze Literatur und werben durch antispinozistische Themen bei den Promotionen unter den jüngeren Gelehrten immer neue Gefolgschaft. Jedes Jahr bringt mehrere derartige Dissertationen oder gelegentliche Polemiken in den Werken der „Zionswächter".

Es kam ihnen hierbei so manches zu Hilfe. In Holland selbst kursirten Gerüchte, welche das Charakterbild Spinozas verdunkelten. Der daselbst in der theologischen Welt infolge seiner Lehren ausgebrochene Streit war auch nicht gerade zu ihren Gunsten verlaufen. Angesichts ihrer schädlichen Wirkungen hatten sich hier sogar Privatleute, wie Bredenburg und Blyenbergh, gegen Spinoza erhoben. Und gerade die sonst selbst so verschrieenen Freigeister, wie Bekker und später in Deutschland Budde, Thomasius, Dippel, wehrten sich gegen jede Gemeinschaft mit dem Erzatheisten. Der Kampf gegen Spinoza war international, soweit die Kirche ihre Fittige spannte. Von allen Seiten konnten für die deutschen Kämpen, wie von Jenichen („Historia Spinozismi Leenhofiani" 1707) u. a., die Waffen zusammengetragen werden.

Ueberdies hatten auch die Philosophen, nach dem Vorgange der Theologen, Spinoza zum Atheisten gestempelt. Wie diese ihn einst in ihren Apologetiken in die verschiedensten Kategorien, wie Fanatismus, Naturalismus u. s. f. gezwängt hatten, so schmiedete nun auch die Philosophie ihre Schlagwörter für den gänzlich missverstandenen Fachgenossen, jene Waffen, welche, wenn auch noch so hohl, doch, vom blindwütenden Vorurteile geführt, durch ihr Getöse den Gegner völlig übertönen, bis sie endlich an der Kritik einer späteren Zeit in nichts zersplittern. Toland hatte den holländischen Exjuden einen Pantheisten genannt. Nichts lag nun näher, als alles das, was bisher gegen den Pantheismus von Mosheim u. a. vorgebracht worden, nun auch gegen Spinoza in Erinnerung zu bringen. Die Franzosen, wie schon Bayle und nach ihm Voltaire u. a., hatten in Spinoza nur den Materialisten in der Metaphysik, in der Ethik den Epikureer sehen wollen. Alles dieses kam den Deutschen wie gefunden. Daneben gab man sich Mühe, bei den Griechen, Juden und wo irgend ein bisher unbekanntes Wissensgebiet sich den Forscherblicken der Europäer zu enthüllen begann, selbst bei den Jndern, sowie in China den Quellen des Spinozismus nachzuspüren.

Doch glaubte man so, unter dem Schanddenkmal, zu dem

jeder Gläubige sein Scherflein meinte beisteuern zu müssen, den Geistesriesen für alle Zeiten begraben zu haben, so hatte dieses Denkmal jedenfalls die seltsame Eigenschaft der Memnonssäulen, im Morgenrote des neuen Tages beredt zu werden. Ueberall spukte der Geist des Verdammten, und eine Gespensterfurcht, die an die Zeiten des Hexenwahns erinnert, verfolgte jeden, der auch nur im entferntesten zu der kompromittirendsten aller Weltanschauungen in Beziehung stand. So fand der Hass gegen Spinoza noch lange nach dessen Tode, wie in dem Wolffschen und Edelmannschen Atheismusstreit, stets neue Schlachtfelder, sich auszutoben.

§ 19. Fürstellung vier neuer Weltweisen.

Sogleich zu Beginn des Jahrhunderts begegnet uns eine Unmenge von Spinozastreitern, meist von jener gemeinen Physiognomie, welche uns der Kampf gegen den Spinozismus im vorigen Zeitraume oft genug gezeigt hatte. Den Reigen eröffnet mit einer Schandschrift vom Schlage der Kortholtschen, deren Titel übrigens mit Umkehrung der Buchstaben geheimnisvoll als „Subiroth Sopim“ (1787) für eines der elendesten Machwerke in der ganzen Spinozaliteratur hat herhalten müssen, die „Fürstellung vier neuer Welt-Weisen, namentlich I. Ren. des Cartes II. Thom. Hobbes III. Ben. Spinozas IV. Balth. Bekkers, nach ihrem Leben und fürnehmsten Irrthümern“ (1702)“. Hier heisst es in der Vorrede: „Sonderlich Spinoza scheint wol recht vom Satan dazu gedinget zu seyn, die Atheisterey auf guten Fuss zu setzen“ und weiter (p. 9—11) in einem Tone, der alles Dagewesene weit hinter sich lässt: „Dis sind die greulichen Lehren, die entsetzlichen Irrthümer, so dieser ungesaltzene jüdische Philosophus (mit Gunst zu reden) in die Welt geschi . . en. Könnte auch der Teufel wol ärger philosophiren? Und dennoch finden sich welche, so ihm beyzupflichten sich nicht entsehen. Allein es ist kein Wunder, da man heutiges Tages fast überall sich bemühet, entweder zu viel zu gläuben oder gar nichts zu gläuben.“

§ 20. Deyling.

Man sieht also, dass es jener Zeit nicht an Selbsterkenntnis gefehlt hat. Daraus erklärt sich auch das klägliche Gezeter des Leipziger Theologie-Professors Deyling. In seinen dickleibigen „Observationes sacrae“, die, ohne auch nur die geringste Selbständigkeit zu zeigen, heute höchstens noch wegen

ihres reichhaltigen Schimpfwörtervorrates gegen Spinoza aufgeschlagen werden, überhäuft er seinen Feind mit Koseworten, wie: „doctrinae impietate, opinionumque absurditate Atheus percelebris“ (pars I observ. 1 pag. 2), „sacratissimus et exsecrabilis“ (obs. XV p. 67), „audacissimus et impudentissimus“ (ibid.), „auctor detestabilis τοῦ πανθεισμοῦ (pars II p. 3), „detestabilis memoriae Atheus“ (ib. p. 23), „exsecrandae memoriae homo“ (ib. p. 184, vgl. p. 366). Seine Lehren sind Fabeln und Blödsinn (pars I p. 16, II p. 23; vgl. II p. 3), sie verraten die Dummheit und Gottlosigkeit dieses Betrügers (I p. 67), und mit einer seltenen Naivetät stützt sich Deyling auf das Argument, dass selbst Spinozas eifrigste Anhänger zugeben müssten, er sei der ewigen Verdammnis wert, falls sich alles, was seine Gegner ihm vorwerfen, als stichhaltig erweise (pars II p. 3).

Allein dieser Beweis sollte eben noch erst erbracht werden. Es genügte nicht, frühere Beschuldigungen aufzuwärmen und Spinoza einfach als Plagiator (pars IV p. 850), als Haupt der Pantheisten (pars II p. 3) und Deisten (pars I p. 7) in Bausch und Bogen zu verdammen. Besonders in den letzteren, einem Locke, Shaftesbury, Morgan, Annet und Hume, erstand den Zionswächtern eine neue Gegnerschaar aus der Spinozaschen Drachensaat. Hier traten ihnen von neuem der theol.-politische Traktat mit seiner Forderung der Duldung aller Glaubensmeinungen, seiner Verwerfung von Lohn und Strafe in einem anderen Leben und des Wunderglaubens, sowie andererseits in Morgan die mystische Gottinnigkeit der „Ethik“ auf das wirksamste entgegen.

§ 21. Mosheim.

Das Eifern von der Kanzel herab fruchtete nichts, wie das Beispiel des beredten Mosheim zeigt, dessen Zornmut gegen Spinoza sich zu der Frage versteigt („Heilige Reden 1726—39“): „Ist was lächerlicher als im Ernste zu sagen, diese Welt sey Gott? Dieser Staub, den wir mit Füssen treten, gehöre zu Gottes Wesen? Hasen, Hunde, Mücken wären Glieder Gottes? Ist was lächerlicher?“

§ 22. Die Zeitschriften.

Da aber diese Lächerlichkeiten nur um so gefährlicher wurden, je länger man der Welt den noch lächerlicheren Anblick ihrer, trotz der Ueberlegenheit an Zahl der Anhänger und in äusseren Machtmitteln, erfolglosen Bekämpfung bot, gaben

die Horch, Pauli, Calow, Saubert, Quistorp, Schleusing, Schubert, Weidner u. ä. den Guerillakrieg gegen Spinoza nach und nach auf. Mit vereinten Kräften glaubte man mehr auszurichten. Die einzelnen Schwärmsterne am Himmel des Antispinozismus schlossen sich nun zu grösseren Gestirnen zusammen, wie in Löschers „Altes und Neues aus dem Schatz der theologischen Wissenschaften" (später „Unschuldige Nachrichten"), in Heumanns „Acta Philosophorum", den „Deutschen Acta Eruditorum", Hissmanns Magazin u. ä. „O wie glücklich waren wir", so lässt sich Löscher in der Vorrede (S. 2) zu seiner Zeitschrift erstem Jahrgang (1701) vernehmen, „vor zwanzig Jahren, da man von solcher schändlichen Licenz wenig oder gar nichts wusste, mit Erstaunen anhörete, was vor Unheil das ungemessene Bücherschreiben durch viel atheistische und fanatische Bücher im allzufreyen Holland anrichtete: wir höreten mit Grausen von einem Hobbes, Houtuyn, Spinoza, Acosta, Beverland und ihren Schriften reden.

Nunmehr ist es (Gott sei's geklagt!) so weit kommen, dass das holländische Samaria gegen das evangelische teutsche Jerusalem fromm worden ist, denn es ja einige lichtscheuende Kinder der Finsterniss bisher ärger als jene gemacht. Dies bedauern wir am meisten, dass dergleichen giftige Dinge nicht allein am meisten gelesen und gekauft werden, sondern auch viel eher Verleger finden als was zu Gottes Ehre und Beförderung des Guten gemeint ist, zumal die Erfahrung lehrt, dass die gründlichste Widerlegung solcher schädlichen Schriften entweder keinen Verleger bekommen oder von wenigen und nur mit Unwillen gelesen werden."

Die Besonderheit dieser Zeitschriftenpolemik bestand darin, dass das Leserpublikum stets auf dem Laufenden gehalten wurde sowohl über neue Entdeckungen von Spinozisterei, so (Acta Philos. 1716 S. 119 in Holland, bei den Stoikern (ebd. S. 814), den Chinesen (ebd. 722), Jord. Bruno (S. 797 ff. 814) oder Scotus Erigena (Jhrgg. 1723 S. 882), als auch über deren Widerlegungen (so „Deutsche Acta Erud." 1738 S. 676 fg. 679). An solche Vermutungen über Spinozas Beziehungen zu den Eleaten, Plato, den Stoikern, der Kabbala, der christlichen Philosophie, Böhme, Bruno u. a. knüpfen sich allmählich ernstere Studien, welche unseren Philosophen immer deutlicher aus seinen Quellen erklären. Damals hatte man jedoch hierbei nur den Zweck im Auge, die vielgerühmte Originalität Spinozas in Frage zu stellen. Auch wurden zu gleicher Zeit über seinen Charakter Berichte bekannt, die ihn in sehr zweideutigem Lichte erscheinen lassen mussten.

§ 23. Stolle.

Solche Gerüchte kamen besonders dem geborenen Schlesier und späteren Jenenser Professor Stolle auf seiner Reise in den Niederlanden zu Ohren, auf welcher er nebenbei auch den erst etwa anderthalb Jahrhunderte später aufgefundenen kurzen Traktat Spinozas zu sehen bekam. Doch konnte Stolle, der, ein treuer Schüler von Chr. Thomasius, über den Amsterdamer Philosophen möglichst unparteiisch zu urteilen sich bemühte, solchen Erzählungen die für Spinozas Charakter nur günstigen persönlichen Aeusserungen Bayles entgegenhalten. An dessen, sonst durchaus nicht für Spinoza vorteilhaften, Urteil übt der jüngere Gronow im Gespräche mit Stolle scharfe Kritik.

§ 24. Köhler.

Doch wurden alle Schmähreden, woran bereits Kortholt das deutsche Ohr gewöhnt hatte, ebenso wie Bayles, schon durch sein beständiges Hin- und Herschwanken Misstrauen erweckendes, Urteil und Apotheosen, wie die des Arztes Lukas, hinfällig durch das „Leven van Spinoza" (1705; 2. Aufl. 1880) des Predigers Joh. Köhler oder Colerus, wie er sich nannte, eines geborenen Deutschen, welches bald darauf (1706) ins Französische und 1734 von Wiegand Kahler ins Deutsche übertragen wurde. Den zuverlässigsten Angaben über Spinozas Leben folgend, entwirft der Verfasser ein so günstiges Bild von dem Charakter des Philosophen, dass man ihn des Kryptospinozismus bezichtigte. Dagegen spricht jedoch nicht allein das Urteil Stolles, der Köhler persönlich kannte, sondern schon Köhlers, etwa gleichzeitig mit der Biographie erschienene, durchaus Spinoza feindliche Predigt über die Auferstehung Christi. („La vérité de la resurrection de Jésus Christ prouvée contre tous ceux qui la nient; et en particulier contre les vaines échapatoires de B. de Spin., dans un sermon prononcé dans l'Église Luthérienne de la Haye, le jour de Pâques de l'année 1704" ist der Titel der franz. Uebersetzung vom J. 1706). Hier verschmäht er selbst Spielereien mit dem Namen des Gegners à la Kortholt nicht ((l. c. p. 47 „Nullus Spinoso fructus decerpitur Agro" . . „épines de Spinosa").

§ 25. Kahler.

Mit der Kahlerschen Uebersetzung der Köhlerschen Biographie scheint das anonyme „Leben des Ben. von Spinoza „aus denen Schriften dieses beruffenen Welt-Weisens und aus dem Zeugniss vieler glaubwürdigen Personen . . von Joh. Colero . .

nunmehro aber aus dem Frantzösischen ins Hoch-Teutsche übersetzet und mit verschiedenen Anmerkungen vermehret" (Frkft. u. Lpzg. 1733) identisch zu sein.

Aus den wissenschaftlich nicht gerade wertvollen Anmerkugen dieses Buches spricht ein verhältnismässig sehr mildes Urteil über Spinoza. Auch ist hier die einzige Stelle, wo der hundertsten Wiederkehr des Geburtstages unseres Philosophen öffentlich gedacht wurde. In der Vorrede sagt der Verfasser (S. 3): „Es sind in dem Wintermonat des nechst verflossenen 1732sten Jahrs, 100 Jahre gewesen, dass der zwar scharfsinnige, aber auch zugleich sehr seltsame und abscheuliche Weltweise, Ben. von Sp. das Licht dieser Welt erblicket hat." Nun ist aber Spinoza „ohnstreitig ein Atheist" gewesen, ja „sogar das Haupt solcher abentheuerlichen Leute in denen neuern Zeiten." Darum „fraget sich nun nicht uneben, ob man auch recht daran thue, dass man eines dergleichen Mannes Leben beschreibet, und dadurch seinen Namen nebst dem, was er in der Welt Schlimmes gethan, verewiget."

Doch hat dergleichen den Vorteil zu zeigen, „dass der beste und scharfsinnigste Verstand auf die abscheulichsten Neigungen gerathen könne, wenn er nicht durch eine höhere Kraft geleitet und vor Irrwege behütet wird." Ferner ersieht man daraus, „was massen die unglaubigsten Leute offt mit einem sonderbahren Schein der Tugend prangen, ein so stilles, gelassenes und vergnügtes Leben führen, dass man meynen solte, sie wären kerngute Christen und in der Liebe des höchsten Guts sehr weit gekommen", was für „Prediger und vornehme Gottes-Gelehrten", welche meist das Gegenteil zeigen, ein Sporn sein müsste, sich „von dergl. Un-Christen nicht beschämen" zu lassen. Auch von der mathematischen Klarheit der Darstellung des Atheisten sollten die Theologen lernen (Anm. d). „Hätte auch Spinoza ein solches Werk in der Gottes-Gelehrtheit angetroffen, so würde er vielleicht die Uebung derselben nicht sobald aus seiner Studier-Stuben verwiesen haben". Ferner verdient er wegen Erlernung eines Handwerks gelobt zu werden (Anm. f), „heutigen Tages findet man nirgends mehr Müssiggänger als unter denen, welche sich vor Musen-Söhnen ausgeben". Durch seine Mässigkeit u. s. w. beweise Spinoza, dass auch ein Atheist tugendhaft leben könne (Anm. h). Sein Abfall vom Glauben wird „dem Geitz, Hochmuth und Zancksucht der Geistlichen" auf Rechnung gesetzt (Anm. m). Im Allgemeinen wird an Spinozas Verirrung seinen Lebensumständen Schuld gegeben und das Richten darüber Gott überlassen (S. 117 fg.).

§. 26. Wolff.

Dass hier Spinoza seinen erbittertsten Feinden, den Theologen, als Muster eines Charakters ungerügt und ungestraft empfohlen werden durfte, ist ein bedeutsames Zeichen für den Umschwung in der Beurteilung Spinozas. Diese Wandlung ist zum grössten Teile als eine Wirkung der Wolffschen Philosophie zu betrachten. Selten wohl stand eine Zeit so ganz und gar unter dem Einflusse — bezw. im Feindeslager — eines einzelnen Mannes, wie das Zeitalter Wolffs unter dem seinigen. So musste denn auch für die damalige Auffassung des Spinozismus vor allem die Stellung entscheidend sein, welche seine Philosophie dazu einnahm.

Mit der aufrichtigen Ueberzeugung eines kirchengläubigen Christen widersetzt sich Wolff dem Spinozismus so entschieden, wie überhaupt jedem „Atheismus", worunter er auch jene Lehre versteht. Doch wird ihm dies gerade bei Spinoza nicht so ganz leicht. Denn auf Leibniz weiter- oder vielmehr dessen Lehren zum abgeschlossenen System ausbauend, hatte er von seinem Meister den Determinismus angenommen, der schon diesem den Vorwurf des Spinozismus eingetragen. Wolff sucht sich gegen eine derartige Beschuldigung dadurch zu schützen, dass er zum Unterschiede von seiner eigenen Lehre im Spinozismus einen blinden Fatalismus nachweist, der allerdings noch schlimmer als Atheismus sei. Auch die oft angegriffene praestabilirte Harmonie bei Leibniz habe mit Spinozas Doktrin nichts gemeinsam, indem dieser von einem Verhältnisse zwischen Seele und Leib überhaupt nichts wissen wolle, sondern sie beide als eine Substanz zusammenfasse. Wenn er selbst ferner die Ewigkeit der Welt lehre, es sei damit durchaus nicht etwa im Sinne Spinozas die Ewigkeit Gottes gemeint.

Spinozas vielgepriesene Methode erfährt gleichfalls seine Missbilligung. Er weist in der Gedankenentwickelung der „Ethik" im einzelnen manchen logischen Fehler nach. Doch ist Wolff der erste, welcher öffentlich vor dem Irrtum warnt, als confundire Spinoza, wenn er auch die Wirkungen der Geschöpfe mit den göttlichen vermenge, Gott und die Welt, und als liesse er das Unendliche sich aus dem Endlichen zusammensetzen.

Hier spüren wir den Einfluss Tschirnhausens, wie überhaupt in allen den Einzelheiten der Lehre Wolffs, in denen sie an den Spinozismus erinnert, so in der Betrachtung Gottes in der Natur, die für die gesamte spätere Philosophie und Theologie von höchster Bedeutung wurde, in der Unter-

scheidung von Attributen und Modis in der Logik, in der Begriffsbestimmung von Gut und Uebel, der Berücksichtigung der physiologischen Seite bei den psychischen Vorgängen u. a. m.

Ausfälle gegen Spinoza macht Wolff gelegentlich in seinen Werken in passendem Zusammenhange oder in Anmerkungen zur „Ethik". Sie waren auch durchaus angebracht, nicht allein wegen der zahlreichen und auf jede Gelegenheit zum Angriffe lauernden Gegnerschaft, sondern schon darum, weil „viele, namentlich in Berlin", welches neben Königsberg damals als die Hochburg der verketzerten Lehre erschien, „erwarteten, dass Wolff sich für den Spinozismus erklären werde, um dann ihrerseits darauf gestützt, sich offen als Atheisten zu bekennen." Der Graf von Manteuffel, welcher seinen Freund Wolff hierauf aufmerksam macht, spricht zugleich die Hoffnung aus, dieser werde vielmehr entschieden gegen den Spinozismus auftreten. Doch erwidert Wolff hierauf, „er möge mit dem Unterschiede seiner Lehre von der des Spinoza nicht viel lärmen machen", nachdem er sich im zweiten Teile seiner „Theologia naturalis" darüber ausgelassen.

Wir brauchen nun diese Antwort nicht als eine Ausflucht aufzufassen. Wolff war in der That davon überzeugt, in seinen Schriften das beste Bollwerk gegen Spinozas Irrlehren errichtet zu haben. Dies wurde in der Folge auch die Meinung seiner Schüler, so dass von da ab der Spinozismus als ein längst überwundener Standpunkt betrachtet wurde, ohne dass man ahnte, wie weit in Wolff die Philosophie hinter Spinoza zurückgeschritten. Man denke nur an die flache Wolffsche Teleologie, um sich den Abstand zwischen beiden Standpunkten zu vergegenwärtigen.

§ 27. Joh. Joach. Lange.

Trotzdem hatten die Spürnasen der damals mehr als je geschäftigen Ketzerriecher an Wolff den Odor des Spinozismus entdeckt. Im Schutze einer Regierung, wie des damaligen preussischen Soldatenregiments, liess es sich ungestört im Trüben fischen. Nicht selten steckten auch hinter dem heiligsten Glaubenseifer, wie bei Lange und ähnlichen traurigen Berühmtheiten, die niedrigsten persönlichen Rücksichten. Was Lange sachlich gegen Wolff vorzubringen weiss, ist kaum der Rede wert. Er glaubt die Leibniz-Wolffsche Lehre mit einem Schlage vernichten zu können, wenn er zwischen ihr und dem System des Amsterdamer Juden Beziehungen herausklügelt. Es ist hauptsächlich die Frage nach der Autorschaft der prästab. Harmonielehre, welche er immer wieder auffrischt.

§ 28. Budden.

Weit anständiger in Ton und Motiven tritt um dieselbe Zeit als Gegner Wolffs sein Amtsgenosse Budden auf. In seinen zahlreichen und ungemein verbreiteten Schriften stellt er sich vornehmtich die Aufgabe, den Spinozismus zu bekämpfen, ohne dagegen irgend ein neues Argument vorbringen zu können. Poiret, Bayle und Kortholt sind seine Gewährsmänner. Alle Irrtümer, welche über Spinoza und seine Lehre ungeprüft von einem zum andern sich fortgepflanzt, sind hier kompendiarisch beisammen zu finden. Buddens Besonderheit ist jedoch die Aufspürung von Spinozisten in allen Weltteilen und Zeiten. Darin gilt er der späteren Antispinozisterei als Autorität. Griechen und Christen, Chinesen und Inder werden gewaltsam zur Vergleichung mit dem Ketzer aller Ketzer herangezogen. Naturgemäss übertrug sich Buddens Hass gegen den Meister auch auf dessen vermeintliche Schüler, wie Wachter und Wolft.

§ 29. Brucker.

Das grösste Verdienst dieses Eklektikers besteht überhaupt wohl darin, seinem Schüler Brucker die Anregung zu seiner höchst verdienstlichen „Kritischen Geschichte der Philosophie“ (Lpzg. 1744) gegeben zu haben. Brucker sieht zwar mit den Augen seines Lehrers den Kernpunkt des „gottlosen Systems“ (p. 694) allein in der Lehre: „es gebe nur eine Substanz, und es könne keine Substanz eine andere hervorbringen.“ Doch hat sein Werk für die Geschichte des Spinozismus den Wert, eine gewissenhafte Uebersicht über das vorhandene Material geboten zu haben.

§ 30. Reimmann.

Bei diesem Unternehmen hatte Brucker schon Vorarbeiten benutzen können. Jac. Friedr. Reimmann bewegt sich mit seinem „Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie u. s. w.“ (Magdbg. und Lpzg. 1717, vgl. seinen „Versuch einer Einl. in die historiam literariam derer Teutschen“ Halle 1708—1713 I S. 97 und IV S. 651) noch ganz im Fahrwasser der Schimpfpolemik gegen Spinoza. Er will „denen Spinozisten das Maul stopfen“ (S. 258), deren „atheistische Stänckereyen“ (S. 105) „ein Hauffen lose Händel gemacht“. Ihr Meister ist (S. 637) „in sei-em Herzen ein gefährlicher Atheiste und ein Mann gewesen, der die Religion mit der Wurzel auszureuten sich auf das Aeusserste bemühet habe.“ In seiner Ethik „(S. 645) machet er aus Gott und der Natur,

dem Schöpfer und den Geschöpfen ein selbständiges Wesen und ein Ding. Er leitet unser Thun und Lassen her aus einer unveränderlichen Notwendigkeit, er wirfft die wichtigsten Glaubens-Artickul und Lebensregeln über einen Hauffen, er vernichtiget den Unterschied unter Tugend und Laster. . . Summa er gehet eintzig und alleine darauf aus, das Gebäude der bisherigen Theologie und Philosophie zu unterminiren, und mit spitzfündigen Erfindungen in die Lufft zu sprengen, und an dessen Stelle ein anders aufzuführen, darinn die Atheisterey . . sicher wohnen könne". Mit einem missbilligenden Seitenblick auf Wachters Gesinnungswechsel in bezug auf Spinoza (S. 105. 647) will Reimmann die Hauptquellen des „Cabbalistischen Marcktschreyers" (S. 646) in der Kabbala (S. 632ff. 615. 627) und in Ibn Ezra (S. 607) finden. Zum Schlusse bestätigt er (S. 648), „dass sich der Spinozismus mehr unter den Christen als Juden ausgebreitet hat, wenn wir von dem Raume desselben nach der äusserlichen Benennung urtheilen wollen. Denn weil der Spinozismus von denen Juden ausgegangen, so achten sie ihn nicht würdig seinen Nahmen zu nennen, ich geschweige denn sich mercken zu lassen, dass sie im geringsten Stücke mit ihm einstimmig wären".

§ 31. Schudt.

Auf etwa gleicher Stufe steht auch Joh. Jac. Schudt in seinen „Jüdischen Merkwürdigkeiten" (Frkf. u. Lpzg. 1714—15). Mit naivster Gläubigkeit tischt er alle Lügenmärchen über Spinoza auf, deren er nur habhaft werden kann. Dieser „Atheist und Spötter aller Religionen" (I 288) ist, so betet Schudt Benthams Lüge nach, „von den Juden zu den Reformirten Christen übergetreten und, wie einige melden, in Raserey und Unsinnigkeit davon gefahren". Auch berichtet er (II 95 Buch VI cap. 29 § 7) „was Herr Prof. C. S. Schurtzfleisch sel. einstens zu Wittenberg in einem Collegio par discours anführte, als Spinoza einstens in eine christliche Kirche gekommen und da gesehen wie die Leuthe so andächtig gewesen . . habe er bitterlich zu weinen angefangen und gesagt: er betrübe sich dass er das Numen nicht spühre noch solche Empfindlichkeit und Rührung von Gott in seiner Seele empfinde als er sehe dass diese Leuthe haben".

§ 32. Hollmann.

Es ist der damals übliche Ton, von Spinoza zu reden, wie er uns bei den meisten Schriftstellern jener Zeit begegnet und sich noch in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts

hie und da vernehmen lässt. „Ein Spinozist", heisst es in dem damals vielgelesenen „Lettre d'un Anonyme" des Professors Hollmann, „ist in meinen Augen ein elender und verworrener Mensch, mit dem man Mitleid haben und wenn ihm noch zu helfen ist, mit ein paar nicht gar tiefsinnigen Anmerkungen aus der Vernunftlehre und einer deutlichen Erklärung was „eins", was „viel" heisse, und was eine Substanz sei, zu Hülfe zu kommen suchen muss. Wer hiervon deutliche und von allen Vorurteilen gereinigte Begriffe hat, der wird sich schämen, wenn ihn die verworrenen Einfälle der Spinozisten nur eine Viertelstunde beunruhigt haben."

§ 33. Arnold.

Höchst selten fand sich eine Stimme, welche dem Geschrei der anmassenden Orthodoxie gegenüber sich, wenn auch nur zaghaft und unbestimmt, des Fluchbeladenen annahm, wie Arnold in seiner berühmten „Unpartheiischen Kirchen- und Ketzerhistorie" (Frkf. a/M. 1729), die (S. 1085) darauf hinweist, es könne „eben niemand einige ausdrückliche Worte in seinen [Spin.s] Schriften finden, darinnen er Gottes Existenz geleugnet hätte, wie die Scribenten, die seiner sonst nicht schonen, freiwillig bekennen."

§ 34. Die Wolffianer.

Dass eine solche mildere Auffassung der Lehren Spinozas sich nicht überall Bahn brach, lag zum nicht geringen Teile daran, dass selbst unter Wolffs Schülern die Mehrzahl weit strenger mit ihm ins Gericht ging, als ihr Meister, anfangs hauptsächlich, um diesen gegen immer neue Verdächtigungen der Spinozisterei zu verteidigen. Die Jenenser Universität musste sich in einem Gutachten sogar ausdrücklich gegen Wolffs Feinde erklären, „die dem Socianismo, ja wohl gar dem Spinozismo beikommende Irrthümer gegen ihn behaupten wollten."

Die Resultate des daraus sich entspinnenden Kampfes fasst die sichtlich unter Wolffs Einfluss abgefasste anonyme „Commentatio de deo, mundo et homine atque fato" (Frkf. und Lpzg. 1726) zusammen, woran sich als Anhang noch Hollmanns „Observationes elencticae in controversia Wolffiana" schliessen, und wobei auch Spinoza schlecht ausgeht. In ähnlichem Sinne behandelt ihn Joh. Lorenz Schmidt, der bekannte Verfasser der Wertheimer Bibel, in seiner Uebersetzung der „Ethik" samt der Wolffschen Widerlegung derselben (1744). Bilfinger

erklärt sich gegen Spinozas Methode in der Behandlung der heiligen Schriften. Matin Knutzen, der Lehrer Kants, trägt in seinem „Philosoph. Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion" (3. Aufl. Kgsbg. 1742 S. 3) „kein Bedenken, den Unglauben mit den von diesem selbst verlangten Waffen zu bestreiten". Denn „warum sollte man den Unglauben zu beschämen, seinen Sätzen, die ihnen mit Recht zukommenden Ehrennamen entziehen, wenn ein Spinoz in seiner Sittenlehre und andere Ungläubige das Geheimniss der Bosheit unter diesem Kleide der Wahrheit verhüllen, und diese Benennungen bey ihren irrigen Sätzen entweyhen und missbrauchen dürfen?"

Eine seltsame Erscheinung, die wir auch noch später z. B. bei Dippel antreffen, bietet sich uns in dem älteren Reimarus dar, indem er, Spinozas theolog.-politischen Traktat in der Linken, mit der Rechten auf das entschiedenste gegen dessen „Ethik" loszieht. Wie dieser Spinoza besonders ausser seinem Fatalismus („Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" 6. Aufl. 1791 S. 163) eine in seinen Grundbegriffen verborgene petitio principii (ebd. 160 fg.) vorwirft, so findet Gottfr. Ploucquet in seinen „Principia de Substantiis et Phaenomenis" (Frkf. und Lpzg. 1764 S. 230 ff.) in den Definitionen und dem logischen Aufbau der „Ethik" Fehler heraus. In seinen zahlreichen Schriften kommt S. J. Baumgarten, der ältere Bruder des berühmten Aesthetikers Alexander Baumgarten, wiederholt auf Spinoza zu sprechen. Er warnt seine Zuhörer vor gewissen Redensarten bei den Platonikern und den Patres, aus denen leicht spinozistische Irrtümer gefolgert werden könnten. Hätte Spinoza nur die Prinzipien Descartes' geschrieben, so „würde man ihn noch jetzt als einen scharfsinnigen Cartesianer verehren", allein sein theol.-pol. Traktat zeige deutlich die Absicht, „die Religion umzustossen, und sich Freyheit zu schaffen, einen Gottesverleugner abzugeben." In Baumgartens Aufzählung der Spinozisten findet sich, wenn er auch dabei kritiklos, wie sein Vorgänger Buddeus, verfährt und z. B. die französischen Materialisten ohne Weiteres mit dazu zählt, manche wertvolle Angabe. Das Gleiche gilt von Töllners „Anti-Deistic".

Selbst Gottsched, eigentlich nur Dilettant in der Philosophie, tritt als Schildträger der Leibniz-Wolffschen Philosophie, zu der er schon in Königsberg Zuneigung gefasst hatte, auf den Plan. Als Dekan der philosophischen Fakultät zu Leipzig nimmt er verschiedentlich Gelegenheit, in der Verteidigung jener Philosophie Spinoza öffentlich anzugreifen, der auch ihm als „Atheus theoreticus, omnium qui fuerunt, certissimus" gilt. Auch er wendet sich vor allem gegen die Dunkelheit und Zweideutigkeit

der Definitionen Spinozas. Mit Berufung auf das hier gefundene Ergebnis stellt er es wenige Jahre darauf, in seinen Anmerkungen zur Uebersetzung der Leibnizschen Theodicee (Hannover und Lpzg. 1744 S. 604 Anm.), seinen Lesern anheim, zu „urteilen, wie entfernt Hr. v. Leibniz von den Irrthümern des Spinoza gewesen. Seine blosse Erklärung einer Substanz, die auch Hr. Wolf beybehalten hat, stösst das ganze Spinozistische Lehrgebäude über einen Haufen". Dabei glaubt Gottsched selbst natürlich aus dem Grunde „das ganze verwirrte, ausschweifende, und theils auf blossen Missbrauch der Worte, theils auf kabbalistische Träume gegründete Lehrgebäude des unglücklichen Spinoza zu verstehen; wofern man anders sagen kann, dass dergleichen Chimären und difficiles impiaeque nugae einigen Verstand haben" (ebd. S. 585 Anm.).

So fand sich alles, was sich sonst gegenseitig mit zähester Ausdauer bekämpfte, Wolffianer und ihre Gegner, Deisten und Antideisten, wenigstens an einem Punkte einig zusammen, nämlich wo es galt, Spinoza, den von allen Verstossenen, stets von neuem im Chorus zu verdammen. Und doch schwoll der Strom, gegen den zu schwimmen sie alle ihre Kräfte einsetzten, immer mächtiger an. Von allen Seiten floss ihm neue Nahrung zu.

Bis in die ersten Jahre des vorigen Jahrhunderts warf jene grosse Zeit ihre Schatten voraus, welche mit Recht als das Zeitalter Friedrichs des Grossen bezeichnet wird. Die drei Hauptträger des Aufklärungsgedankens fanden an Preussens König einen treuen Beschützer. Der Cartesianismus, sonst meist in Deutschland verpönt, „weil er an allem zu zweifeln gebiete", hatte unter Preussens Schutz in dem kleinen Duisburg ein neues Heim gefunden. Hier fand die studirende Jugend eine Pflanzstätte jenes freien niederländischen Geistes vor, der vorher nur an der Quelle selbst, wie etwa an Boerhaves Sezirtische, zu spüren gewesen. Clauberg, der Vorgänger Spinozas, hatte hier, vom Meister selbst empfohlen, als erster auf deutschem Boden, die neue Lehre vorgetragen.

§ 35. Jac. Wittich.

Schon ein Menschenalter später stand an seiner Stelle ein Nachfolger, welcher gleich dem grossen Denker von Amsterdam noch einen Schritt weiter über des Meisters Lehren hinaus wagte und damit zugleich, wie damals selbstverständlich, vor das Forum der Spinozismusrichter trat. Wegen seiner „Dissert. philolog. de natura Dei contra Spinozam" (Duisburg 1711) wurde der jüngere Wittich von Anton Driessen u. a. der

Hinneigung zum Spinozismus beschuldigt, den er in seiner Thesis, dass die Ausdehnung ein Attribut Gottes sei, und durch seine zweideutige Darstellung dieser Lehre vertreten haben sollte; wenigstens, wie sich Budden in dem Gutachten der Jenenser Theologen und Philosophen darüber auslässt, in dem damals üblichen Sinne „als Gottlosigkeit überhaupt, die man Atheismus nennt, aus was für Gründen auch immer sie sich herleite."

§ 36. Lau.

Der andere gewichtige Faktor, der die neue Zeit mit heraufführen hilft, ist der Materialismus, wie er später am Hofe zu Sanssouci laut zu Worte kam. Auch er zieht in Deutschland auf den Krücken des Spinozismus ein. Schon Stosch hatte die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele geleugnet. Noch viel weiter geht sein Landsmann Theodor Ludwig Lau in seinen „Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine" (1717).

Er hat mit seinem Vorgänger manches gemeinsam. Auch er schreibt in einer hohen politischen Stellung, als fürstlich kurländischer Staatsrat und Kabinetsdirektor, auch er führt sich als Katholik („catholicus Deum colo") ein und zeigt, gleich Stosch, eine umfassende Kenntnis der Litteratur Hollands, woher er hauptsächlich seine Bildung geholt zu haben scheint, und des zeitgenössischen Frankreich. Im einzelnen erinnern an die „Concordia rationis et fidei" Laus Auffassung des Gebetes und seine Behandlung der positiven Religion. Doch scheidet ihn von Stosch eine noch engere Anschliessung an Spinoza, sowie eine auffallende Laxheit des Stiles, welche sich meist mit leicht hingeworfenen, unbewiesenen Bemerkungen begnügt und augenscheinlich mehr auf einen rhetorischen Erfolg, als auf eine wissenschaftliche Darstellung abzielt. Was man aber auch hieraus, sowie aus seinem oft kynischen und herausfordernden Tone auf seinen Charakter schliessen mag, zu beachten bleibt immerhin eine Ueberzeugungstreue, welche in einem Alter, wo man sich nicht mehr leichten Herzens von einer gesicherten, angesehenen Lebensstellung trennt, derartige Rücksichten der offenen Vertretung einmal gewonnener Anschauungen hintansetzt. Im Dezember 1728 erging seitens der kgl. Regierung „auf eingekommene Acta appellationis vom Hof-Gericht" an Lau die „Aufforderung des Widerrufes vor dem kgl. preussischen Ehrw. Sambländischen - Consistorium wegen des gelehrten Indifferentismum Religionum". Lau leistete auch im Oktober

des folgenden Jahres Folge, verlor aber trotzdem sein Amt und führte von da an ein unstetes Leben, welches er 1740 zu Altona beschloss.

Unter Laus zahlreichen Schriften, worunter auch eine Uebersetzung von „Benedicti Spinosae Lebensbeschreibung aus des Bayle Dictionnaire hist. crit. mit einer Vorrede" in die Augen fällt, sind die für ihn so verhängnisvollen „Meditationes" die wichtigste. Sie geben sich selbst nur als ersten Entwurf eines geplanten grösseren Werkes (p. 3). Der Verfasser, welcher weder als Theologe noch als Jurist, was er von Fach war, noch als Mediziner, sondern lediglich als Philosoph schreibt, versichert, wie Stosch, keiner bestimmten Sekte zu folgen und seine selbstgewonnene Ueberzeugung furchtlos gegen jeden Angriff verteidigen zu wollen (p. 5 f.). Wie vor ihm Knuzen und nach ihm Edelmann („Moses" S. 39), der in einzelnen Punkten sehr dicht an Lau streift, beruft sich dieser für seine christliche Gesinnung auf die Autorität eines Gregor von Nazianz („Honeste vivo, neminem laedo"), für seine politische Ungefährlichkeit, mit ähnlicher Ironie, auf das preussische „Suum cuique".

Im ersten Kapitel, den „theologisch-physikalischen Gedanken", beseitigt er mit einem Federstrich Begriff und Bezeichnung des Atheismus, da alle empfindenden und denkenden Menschen Gottes Sinn und Existenz notwendiger Weise anerkennen. Sein Spinozismus und zugleich seine falsche Auffassung Spinozas zeigt sich unzweideutig bereits in dem nächsten Satze, wo er das Wesen Gottes relativ bestimmt:

(§ IV) „Deus natura naturans: ego natura naturata. Ratio ratiocinans: ego ratio ratiocinata, Forma formans: ego forma formata. Materia simplex: ego materia modificata. Oceanus: ego Fluvius. Aqua: ego gutta. Ignis: ego scintilla. Terra: ego gleba. Aër: ego effluvium. Sol: ego radius. Corpus: ego membrum. Mens: ego mentis operatio. Aeternus, omnipotens, omnipraesens, omniscius." Dieser Gott offenbart sich in seinen eigenen Werken, der Natur, weit besser, schöner und zuverlässiger, als im Menschenwort, welches uns von ihm in der heiligen Schrift erzählt. Der Polytheismus der Heiden und (so!) der Christen wird an der logischen Unmöglichkeit einer göttlichen Vielheit zu schanden. Die wahre Gottesliebe kennt keinerlei Rücksicht auf Belohnung, sie sieht von allen Dogmen ab und beschränkt sich auf einen Gottesdienst des Bewunderns, Dankens, Handelns und Gehorchens. Daneben aber gilt für den äusseren Gottesdienst der Grundsatz „Cuius regio, eius religio". Man gehört als Staatsbürger zur Staatsreligion.

Es folgt nun in den „Meditationes physicae" Laus ent-

schieden pantheistische Kosmologie. Um es nicht mit den Theologen zu verderben, spielt er zwar zum Scheine mit dem biblischen „Fiat!" Doch lehrt er selbst die Unzeitlichkeit, wie überhaupt die Unbegreiflichkeit einer Weltschöpfung. Jedenfalls ist Gott der Beweger und Leiter der Welt. Diese Bewegung äussert sich in den beiden Gegensätzen von Liebe und Hass, Eintracht und Zwietracht. Sie ist, wie die Substanz der Welt, ewig. Den Wechsel der Formen, welchem diese unterliegt, denkt Lau sich als Kabbalist.

Als krassen Materialisten zeigt er sich sodann in den „Meditationes physico-medicae". Der Mensch erscheint hier als eine Maschine, aus zweifacher Materie zusammengesetzt. Die zarte heisst „Seele", die grobe „Leib", Seele und Blut sind gleichwertige Begriffe. Wenn ein solcher Denker trotzdem in der Affektenlehre mit Spinoza zusammentrifft, so ist dies eben ein Zeichen für das Ueberwiegen des physiologischen Moments in Spinozas Psychologie.

Aber noch weit mehr kompromittirt Lau Spinoza dadurch, dass er ihn in dem Schlusskapitel, den „meditationes ethico-polit.-juridicae", zum Wortführer des zügellosesten Libertinismus macht. Spinozas Moralphilosophie ist eine zweischneidige Waffe. Vom Prinzip abgesehen, lässt sich kaum ein konsequenteres System des Egoismus und Epikureismus denken. Dadurch aber, dass dieses Prinzip, der Selbsterhaltungstrieb, rationell gefasst wird, verwandelt sich die ganze Ethik in die herrlichste Verteidigung des idealsten Altruismus. Lässt man nun diesen Kern des Ganzen nicht zu gehöriger Geltung kommen, und betont man nur das Aeusserliche und Einzelne, so kann es nicht schwer fallen, den ganzen Beweisapparat Spinozas in den Dienst einer Lehre zu stellen, welche das Ziel des Gottähnlichkeitsstrebens setzt in ein schrankenloses Handeln „sine rege: lege: grege."

Noch offener und schärfer, wie in dieser seiner Hauptschrift, greift Lau die Orthodoxie, die „Saxoniae religionis Atlantes et Simsones," wie er sie nennt, an in seinen „Meditationes theses, dubia, Philosophico-theologica; placidae eruditorum disquisitioni, religionis cujusvis et nationis: in magno mundi auditorio submissa; a veritatis electicae amico" (1719). „Mein Glaube ist," so fordert er hier die Geistlichkeit heraus, „wie der eurige: orthodox; wahr, nicht falsch; tugendhaft, nicht lästerlich; löblich, nicht schandbar; christlich, nicht heidnisch; apostolisch, nicht pharisäisch." Für die erste, älteste, allgemeinste Religion hält er den Deismus (§ 10). Den Ursprung des Bösen, der Sünde, des Lasters sieht er (p. 32) im

Gesetz. „Non scivissem, concupiscentiam esse peccatum: lex nisi dixisset." Im Naturzustande sind alle Handlungen indifferent. Denn die Natur weiss zwischen Recht und Unrecht nicht zu unterscheiden. Erst in der Gesellschaft erhält unser Thun moralische Werte.

§ 37. Der Deismus.

Der Deismus, zu dem sich hier auch Lau bekennt, war das dritte Vehikel, auf welchem der Geist des Auslandes in Deutschland Eingang fand. Die trefflichsten Vorspanndienste leistete ihm die Wolffsche Philosophie. Seine Kirche und Dogmatik wurde der Freimaurerorden mit seinem Ordensstatut. Der Fürst, der diese beiden in seinen mächtigen Schutz nimmt, giebt zugleich dem Deismus den klassischen Ausdruck in dem geflügelten Worte: „Jeder kann nach seiner Façon selig werden." Es handelte sich nun nicht mehr um Streitigkeiten zwischen den einzelnen Konfessionen, wie sie ein Jahrhundert früher Deutschland den blutigsten, greuelvollsten Bruderkrieg und endlose theologische Zänkereien gebracht hatten. Um die Berechtigung der positiven Religion überhaupt gegenüber dem Vernunftglauben stritten nunmehr die Parteien.

Wie des deutschen Cartesianismus und Materialismus Ursprünge, so lagen auch die Saugarme des Deismus nicht weit von der Wurzel des Spinozismus. Trotzdem wurden noch immer jeder Gedanke, welcher gar zu deutlich an die Verwandtschaft dieser beiden Strömungen erinnerte und spinozistische Neigungen verriet, von Kirche und Staat auf den Index gesetzt.

§ 38. Chr. Gabr. Fischer.

So hat der Professor der Physik Chr. Gabr. Fischer, wie Lau ein Königsberger und wie Wittich Cartesianer, dasselbe Schicksal wie sein Lehrer Wolff erfahren müssen, weil er dessen Philosophie eine unverkennbare Wendung zum Spinozismus gegeben und im Geiste dieser Doktrin mehrere Dogmen rationell umzudeuten gewagt hatte. Er musste binnen vierundzwanzig Stunden die Stadt und binnen achtundvierzig das ganze Land verlassen, hielt dann in Danzig philosophische Vorlesungen und durfte, nachdem er sich noch längere Zeit im Ausland aufgehalten, erst nach einer Widerrufung seiner Lehren nach Königsberg zurückkehren, wo er bis an sein Lebensende (1751) als Privatmann wohnte.

Fischer vertritt in seinen Werken ausdrücklich den Cartesianismus, und bei der abfälligen Kritik, welche er besonders in seiner Hauptschrift, den „Vernünftigen Gedanken von der Natur", an dem Substanzbegriffe Spinozas übt, und der ganzen Art und Weise, wie er von diesem spricht, sollte man in ihm höchstens einen Schüler Malebranches vermuten, welchen er sehr oft beifällig anführt, aber nicht einen Spinozisten. Allein während der „fromme Pater" sich wenigstens gegen den Vorwurf der Spinozisterei hinter das Zugeständnis der menschlichen Willensfreiheit hatte flüchten können, fällt bei Fischer auch dieses Flickwerk weg. Als blosse Modifikationen der einen Substanz stellen sich bei ihm die Geschöpfe dar. „Es ist bekannt," so heisst es in der Vorrede, „was vor grobe Irrtümer, unendliche Streitigkeiten, unbedachtsame und fast ärgerliche Reden aus dem missbrauchten Wort: Natur in die geflossen und sie gleichsam überschwemmt haben. Dieses wilde Wasser habe ich nunmehr vierzig Jahre befahren, und dabey nach der rechten Quelle gesunder Erkenntnis mich vielfältig umgesehen . . . Die Kraft, welche Spinoza in der Welt, die ältesten Heiden im Licht, die neueren Weltweisen im Weltzeuge suchen, finde ich ausser der Welt, ausser dem Weltzeuge, einig und allein in dem zeuglosen Geist . . . Von dieser göttlichen Kraft sehe ich nichts in die Welt ausfliessen, sich trennen, noch theilen; sondern gedachte einige untheilbare und unzertrennliche Kraft allenthalben würken. Keine so genannte würkende Mittelursach hat etwas von solcher Kraft in sich; sondern eine jede derselben hat bloss eine Tüchtigkeit nach gewisser Beschränkung zu würken d. i. eine Natur in sich." Nur die göttliche Kraft wirkt, „indem sie jedes Geschöpf, nach angeschaffener Natur und Tüchtigkeit zum göttlichen Vorhaben selbst richtet und anwendet, dadurch ihre allgemeine Würkung auf besondere Art eigenmächtig und selbst, d. i. allmächtig beschränket. Alles thätige Wirken in der Welt ist demnach Gott eigen . . Die zeuglosen Seelen in der Welt hat Gott nicht zu Werkzeugen, sondern zu seinem Dienst erschaffen. Er hat sie tüchtig gemacht, nicht zur Bewegung, dass sie das Werkzeug verändern, noch daraus äusserliche Erfolge stellen mögen; sondern dass sie die göttlichen Werke und Weltregierung anschauen . . ." Demnach hat also „ein erschaffener Geist und eine Seele ebenfalls keine eigene angeschaffene Kraft, etwas Gutes in ihr selbst zu wirken, sondern bloss eine Tüchtigkeit und Freyheit dem Wirken der göttlichen Kraft Raum zu geben. Die Bewegungen des Leibes sowol, als alle Veränderungen, die dadurch in der Welt entstehen, geschehen nach dem Ausschlag der Seelen, ohne ihr

äusseres Wirken und Zuthun, ganz weislich und ordentlich, aber nicht stets nach ihrer Absicht erfreulich. . . Hiernach ist in der ganzen Welt noch irgend in einem Geschöpf, eigentlich zu reden, eine Kraft, wohl aber sind alle Creaturen tüchtig und geschickt, dass die einige untheilbare göttliche Kraft durch und in sie samt und sonders würke." Gottes Denken äussert sich im Schaffen (S. 210), sein Wille ist unveränderlich (S. 213), wir können darum die Natur auch ausser der Natur selbst verstehen.

Der Mensch ist nach Fischer (S. 722) „der modus subsistendi, die Art und Weise, wie zwei in der Welt würkbare Grundsachen . . nebeneinander zugleich währen und bestehen." Unter Leib verstehen wir (S. 702) die äusserlichen, unter Seele die innerlichen Verrichtungen dieses „Modus". Beide sind in ihrem Wesen gänzlich von einander zu sondern, wobei zu beachten ist, dass die Empfindungen und Gemütsbewegungen, als „physische Veränderungen" nicht zur Seele gezählt werden. Diese „vermag im ganzen Röhrwerk des Leibes nichts" (§ 932 S. 708fg.). Sie kann höchstens (S. 710) „eine Gemütsbewegung der anderen vorziehen, dabey anhalten, und dadurch diese im Leibe vordringen und ausbrechen lassen"; denn (S. 712) jede Wirkung ist unmittelbar von der göttlichen Kraft herzuleiten.

Natürlich muss man sich angesichts solcher Lehren fragen, was bleibt denn an Wirklichkeit den Modis übrig, und falls sie etwas ausser Gott darstellen sollen, woher dieses Etwas? Doch bereitet diese Schwierigkeit dem Verfasser so wenig Kopfzerbrechen, dass er ohne eine Antwort hierauf zu geben, vielmehr Spinoza daraus einen Vorwurf macht, dass er weit konsequenter, wie die Kraft, so auch die Substanz der Einzeldinge in Gott sucht. Diese Klippe sucht Fischer wohlweislich zu umschiffen, weil seit Bayle gerade deswegen Spinoza des Materialismus beschuldigt wurde.

§ 39. De Jariges.

Diese falsche Auffassung war noch um die Mitte des Jahrhunderts die in den gelehrten Kreisen giltige, wie die Arbeit des nachmaligen preussischen Grosskanzlers „Herrn de Jariges, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, über das System des Spinoza und über Bayles Erinnerungen gegen dieses System" deutlich genug an den Tag legt. Hier begnügt man sich nicht einmal mit Bayles Irrtümern, man sucht ihn durch neue Fehler zu verbessern. Die Sub-

stanz wird als Ausdehnung, diese als tote Materie genommen. Der Verstand Gottes, eine Modifikation der Substanz, gilt für eine Unvollkommenheit in Gott. Jedes Einzelding besitzt die göttlichen Eigenschaften. Spinoza will nur zwei Attribute annehmen u. s. f.

§ 40. Von Wolff zu Spinoza.

Daher selbst in Berlin, dem Centrum der Aufklärung, der Eifer gegen jede Schrift, welche, wenn auch nur auf theologischem Gebiet, dem Spinozismus einen Schritt über die Grenzen des Deismus hinaus näher trat, wie die eines Lauckhard, dessen Vater, wie Dippel, neben einem durch Wolff geweckten Spinozismus alchymistischem Aberglauben gehuldigt, eines Loen, der die natürliche Religion mit den beiden alleinigen Dogmen des Glaubens an Christus und des Gehorsams gegen die Gebote Gottes an die Stelle der christlichen einsetzen will, eines Bachstrohm, der die Mysterien verwirft und die Schrift im Sinne des theol.-pol. Traktates auslegen will, vor allem eines Gebhardi, dessen „Vernünftige Gedanken von dem Gebrauch der strengen Lehrart in der Theologie" und „Vernunftmässige Betrachtung der übernatürlichen Begebenheiten" auf kgl. Befehl in Berlin und auch sonst verboten wurden. Darin werden die Wunder, die Offenbarung, die Vernünftigkeit der Bibel, der Teufel u. s. w., sowie in einer dritten Schrift „Drey Gespräche über wichtige Wahrheiten" (1744) auch noch die Endlichkeit und Begrenztheit der Welt geleugnet. Es zeigt sich hier nicht allein der Einfluss der Leibniz-Wolffschen Philosophie, sondern nicht minder der englischen Deisten, Bekkers und vor allem Spinozas.

Dagegen ist eine Schrift, wie „Der Mensch wie er sich nach dem Lichte der Vernunft zur Glückseligkeit geschickt machen kann" (Lpzg. 1748) von Joh. Fr. Mayen, der mit der Familie des Grafen von Manteuffel, des Vertrauten Friedrichs des Grossen, in Verkehr gestanden zu haben scheint, ein Beispiel dafür, wie man Spinoza fast wörtlich benützen konnte, ohne den Rahmen des Wolffianismus zu überschreiten. Hier heisst es z. B.: (§ 78 S. 15) „Wir nennen dasjenige gut, was uns vergnügt macht, und übel, was uns missvergnügt macht. (§ 109 S. 20) Der Zustand des Menschen, in welchem er der sinnlichen Neigung nicht widerstehen kann, heisst Sklaverey, oder die sittliche Knechtschaft. (S. 110) Die Sclaverey wird gehoben, wenn die sinnlichen Gedanken durch die vernünftigen beherrscht und eingeschränkt werden. (§ 170) Man suche in allem, so weit als möglich, vollkommen zu werden.

(182) Die Tugend ist ein Bestreben seine Handlungen nach den Gesetzen der Vernunft einzurichten. (196) Man suche sein Leben zu erhalten. (215) Man strebe nach gewissen Geschicklichkeiten des Leibes. (§ 222) Je geschickter der Mensch ist; desto mehr Gutes entsteht für ihn daraus. (308) Die Freiheit hat ihren Grund in der Vernunft. (346) Die Bändigung der Affecten ist das gewisseste Mittel, tugendhaft zu werden" u. ä. m.

§ 41. Dippel.

Andererseits stossen wir auf die selbst für jene wunderliche Zeit auffallende Erscheinung, dass man über Fischer hinaus seinen Gedankengang bis in das Herz des Spinozismus fortführen, in derselben Richtung über den Deismus hinaus seiner Zeit vielleicht um Jahrhunderte vorauseilen und nicht allein sich, sondern einer ganzen verwandten Richtung den Tadel der Spinozisterei zuziehen konnte, ohne doch im eigentlichen Sinne ein Spinozist zu sein, ja ohne auch nur in anderen Ausdrücken, als die erbittertsten Feinde des Amsterdamer Juden, von ihm und seinen Lehren zu reden. Dieses Schauspiel gewährt uns Joh. Chr. Dippel, eine der merkwürdigsten Erscheinungen des vorigen Jahrhunderts. Fast alle glaubensfeindlichen Elemente seiner Zeit vereinigen sich unbeschadet der zwischen ihnen selbst waltenden Gegensätze, in dem Charakterbilde dieses Mannes. Mit Knuzen, dem er auch in seinem Lebenswandel und äusseren Schicksalen sehr nahe steht, ist er Rationalist. Er fordert sogar die Zivilehe und die Aufhebung des Privatbesitzes. Die Obrigkeit lässt er nur im Reiche der Natur gelten, ein wahrer Christ steht von rechtswegen unter keiner weltlichen Regierung. Andererseits ist er wiederum mit den Pietisten Pietist. Das Wesen der Religion findet er in der Liebe und Selbstverleugnung. Gott offenbart sich besser, als in der Hg. Schrift, in unserem Herzen. Wahre Frömmigkeit ist in allen Bekenntnissen möglich. Daneben ist er, wie Lau, Kabbalist und treibt chemische Studien, denen wir die Erfindung des Berlinerblau zu verdanken haben.

In seinen zahlreichen Schriften bekämpft Dippel in einer krausen Sprache und mit den gemeinsten Ausdrücken die ganze zeitgenössische Philosophie, doch niemanden erbitterter als Spinoza. All die glühenden Kohlen von Bayles und Kortholts Herde werden auf Spinozas Haupt gesammelt. Fatalismus, Mechanismus, Blasphemie und ähnliche Verbrechen werden ihm zur Last gelegt. Seine Titel sind: „Gauckler; Dornbusch; degenerirter Jud, der in seinem Ausgang von den Juden viel mehr Wahrheit verlohren, als er unter den heydnischen Christen

gefunden; Esprit fort, wann fort so viel bedeuten soll als gros (grob oder plumb); Tropf; armer Teufel; Narr, der das Tollhaus billig meritirt; wunderlicher Philosophus, der mit aller seiner grossen Mühe und mit aller Spitzfindigkeit seiner verderbten Einbildungskraft, nichts als die lahmsten und elendesten Fratzen auf die Bahn gebracht, und hierauf einen sich selbst widersprechenden Satz mit dem andern gehäuffet; Narr aller Narren; mathematische Phantast, Hans Ochse, Bube aller Buben" u. ä. m. Seine Lehren sind: „Lappereien; unzeitige und gauckelhaffte Alfantzereien; einem Menschen so unanständiger Wahnwitz und kaum vor viehisch zu achtende Erfindung . ., als welche nicht mit Worten, sondern billig mit Schlägen gezüchtiget werden sollte, wo anders noch einige Züchtigung bey so niedrig-gesinnten finstern Machinen statt findet." (S. Schr. Berleburg 1747 Bd. II S. 76fg. 79. 80. 162fg. 355fg. 848.)

Sachlich ficht Dippel vor allem Spinozas Akosmismus an, der den Geschöpfen jede Möglichkeit einer Selbstthätigkeit benimmt und andererseits Gott zur unmittelbaren Ursache aller Fehler in der Welt macht. „Dieser Dornbusch oder Spinosa sahe alsobald, dass es gleichviel gesagt sein würde, Creaturen zu machen, die keine eigene Bewegung haben, und nur leidende unter der fatalen Direction . . . der ersten bewegenden Ursache stünden; und die erste bewegende Ursache selbst als das Wesen aller sogenannten Creaturen anzugeben; so dass nichts zu sehen und zu finden wäre als Gott und dessen Wesen selbst, wie es sich auf unterschiedene Weisen . . modificirt oder auf dem Theatro zum Anschauen stellet. Dann wann das andere dem Wesen Gottes nicht entgegenläufet, nämlich ein Urheber aller solchen Confusion zu seyn, durch die erste Bewegung, so war es klar genug, dass dem Wesen Gottes selbst alles konte ohne einige Furcht der Impietät heimgeschrieben werden, was Cartes und Hobbes, noch als Wirkung der Geschöpfen ausser dem Wesen Gottes angesehen, indem der Actus der Schöpfung nach der Schrift aus Gott, und also aus dem ersten Wesen seinen Object hat. Er sahe auch das dabey, dass die Machine in ihrem Band viel vollständiger würde erscheinen, wann überall des Cartesii Dencking mit des Hobbesii mathematischer Ausbreitung wesentlich vereiniget stünde; deshalb corrigirte er getrost des Cartes allzu subtile Abstractiones und suchte in dem Wesen Gottes selbst nicht nur die Dencking, sondern auch die Ausbreitung, worinnen er in soweit der Wahrheit näher kam, als Hobbes und Cartes, wann die Ausbreitung so viel heissen soll, als der materialische Grund aller Geschöpfen, und nicht ein Körper, der unter denen Gesetzen der Ma-

thesis liegt, und äussere Proportiones zeiget, welche Proportiones erst durch den freyen Actum der Schöpfung sind entdecket worden, da die Individua, oder sonderbare Substantien, nach allen ihren wesendlichen Theilen aus dem Unendlichen . . ins Endliche sind gesetzt . . Aber weil der Tropf das teufelische Fatum schon zu Grunde geleget, und keine singulaire Bewegung oder individualen Lebensgrund, wollte statuiren, um aus vieler bewegenden Ursachen Concordantz oder Discrepantz . . die Phaenomena in der äussern Natur und auch in der Religion zu unterscheiden, so musste er nothwendig bey aller Klugheit noch weiter in des Teufels Netz fallen, und alsobald das Wesen Gottes selbst von aller Ewigkeit so unterstellen, wie er es nach seiner dummen Klugheit gegenwärtig fande, und es auch in alle Ewigkeit so sichtbar und denen legibus . . der Mathesis unterworffen bleiben lassen." (Fatum Fatuum S. Schr. Bd. II S. 76ff.) Demnach dürfte Spinoza konsequenter Weise weder (ebd. S. 79) „denen Schreibern der hg. Schrift den göttlichen Trieb und Gewissheit disputiren, da sie doch nach seinem Grund nichts anders als göttlich haben lehren und schreiben können, indem sie wesendliche Theile der Gottheit selbst waren, und Gott allein in ihnen, als in modis essentiae divinae alles dachte und thate", noch (ebd. S 80, vgl. „Chymischer Versuch" S. 845) von einem „Tract. de emendatione intellectus" reden, „welcher Titul, nach seinem Praesupposito notwendig so viel bedeutet, als emendatio essentiae divinae." Er macht auch in Wahrheit „die Hauptursache aller Dinge, nämlich den allein weisen und vollkommen seligen Gott, als den unmittelbaren Unterwurff alles . . Elendes und aller Unordnung." („Vitae animalis morbus et medicina . . wobey zugleich die Tollheiten des Mechanismi und Spinozismi aus dem Grunde entdecket und mit handtastlichem sonnenklaren Beweiss aus dem Bezirk der gesunden Vernunfft verstossen werden" a. a. O. Bd. II S. 162fg. 583. Vgl. Bd. III S. 394f.)

Den theolog.-polit. Traktat trifft derselbe Vorwurf, welcher später gegen Kants Kritik der practischen Vernunft erhoben wurde, dass der Verfasser damit ganz gegen sein System den Forderungen des wirklichen Lebens Zugeständnisse mache (a. a. O. II S. 355fg.).

Hieraus ist also jedenfalls das eine zu entnehmen, dass Dippel die Auffassung der Ausdehnung als eines Attributes der Gottheit grundsätzlich billigt. Dies spricht auch unzweideutig aus einer anderen Stelle („Wegweiser zum verlohrenen Licht" a. a. O. 937): „Was Epiphanius mit den Anthropomorphiten vor einen cörperlichen Begriff von Gott selbst gehabt, ist droben

erinnert. So grob verstehen wir es nicht, bezeugen aber ohne Furcht der Ketzerey, dass das Sichtbare im Unsichtbaren sein Wesen und seine Krafft habe, dass die Leiber und Geister der äussern Natur den freyen Geistern der unsichbaren Welt unterworffen sind . . dass endlich das unendliche geistliche Wesen Gott selbst als die Mutter alles, noch alle Geschöpfe trage und beseele . ." Der evolutionäre Pantheismus, der sich in solchen Sätzen kundgiebt, war zwar zu Dippels Zeiten geeignet, seinem Vertreter den Makel des Spinozismus zuzuziehen. In Wahrheit steht er aber dem Geiste der „Ethik" so fern, dass man dabei, wie hier der Fall, ein aufrichtiger und unversöhnlicher Gegner Spinozas sein kann.

§ 42. Edelmann.

Anders Dippels Schüler Joh. Chr. Edelmann. Was Zensur und Kirchenbann vermag, zeigt sich deutlich an diesem konsequentesten und kühnsten Freidenker Deutschlands in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Zu seiner Zeit von den meisten bekämpft, von vielen gefürchtet, war er schon lange vor seinem Ableben ein toter Mann. Unter diesem Totschweigen blieb er denn auch verborgen, bis der Hauch einer anderen Zeit durch die Welt strich, bis man im Streite mit der Kirche sich des alten Vorkämpfers wieder erinnerte und seine Waffen ausgrub.

Nicht zufällig ist es erst David Friedrich Strauss, der Edelmanns Namen wieder in Ehren nennt. Strauss selbst war von gegnerischer Seite als „Edelmannus redivivus" bezeichnet worden, und er lässt sich mit Stolz diesen Titel gefallen. Nicht lange darauf wies Bruno Bauer in seiner „Geschichte der Politik . . des achtzehnten Jahrhunderts" (Charlottenburg 1843 S. 204ff., vgl. S. 741) Edelmann den gebührenden Platz an in der Reihe der Streiter für Geistesfreiheit und Duldsamkeit, die Deutschland zu seinen Söhnen zählen darf. Damit war das Publikum für die Herausgabe seiner Selbstbiographie (1849) empfänglich gemacht, deren Berechtigung und Statthaftigkeit aber der Herausgeber erst ausdrücklich erweisen zu sollen glaubt. Seitdem erscheint er denn regelmässig bei den Geschichtsschreibern, wie Gervinus (Gesch. der deutschen Dichtung[4] 1853 V S. 245), Dorner (Gesch. der protest. Theologie . . S. 684), Tholuck (Gesch. des Rationalismus . . Berlin 1865 S. 172ff.), Hettner (Gesch. der Literatur des achtzehnten Jahrdts. I S. 272) und Pünjer (Gesch. der christlichen Religionsphilos. I S. 326f.) als einer der ersten Aufklärer und Verbreiter des Spinozismus, wenn

auch, trotz Tholucks (a. a. O. S. 55) Gegenbeweis, seine Einwirkung auf die breiteren Schichten des Volkes noch immer unterschätzt wird.

Nicht oft hat wohl die Gelehrtengeschichte eine solche Aehnlichkeit der äusseren Schicksale von Meister und Jünger aufzuweisen, wie die Biographien Edelmanns und Spinozas, mit einander verglichen, sie uns zeigen. Zu einer Zeit, wo fast das gesamte Denken sich in den Schranken der Leibniz-Wolffschen Philosophie bewegte, ist Ed. der erste, der ungeachtet der Bannstrahlen der Theologen und der Feindschaft der Philosophen, das Banner des Spinozismus vor aller Augen entrollt, den Charakter seines Meisters, dem er sich, mit einer damals seltenen Freiheit, öffentlich mit Leib und Seele verschreibt, seinen frommen Verfolgern als die schärfste Kritik ihres Verhaltens entgegenhält, der unbeirrt und unbestochen durch Glanz und äussere Stellung, wie selbst seine Feinde anerkennen müssen, oft von der bittersten Not gequält, mitten durch die Schar der pietistischen Schwärmer und orthodoxen Gläubigen frei seine Bahn zieht, jeden Fehdehandschuh mutig aufnimmt und den Kampf siegreich zu Ende führt.

Niemand hätte in dem frommen Schüler eines Budden, eines der heftigsten Gegner Spinozas, Spinozas einstigen Bannerträger ahnen mögen. Erst Arnold mit seiner Ketzergeschichte und vor allem Dippel mit seinen zündenden Invektiven gegen die Uebergriffe der Orthodoxie, die aller Orten mächtigen Staub aufwirbelten, warfen Edelmann auf die Bahn des Pfaffenfeindes. Rührend sind die eigenen Schilderungen seiner verzehrenden Zweifel, von der Art, wie sie ihre typische Darstellung in der Vorrede zum „Tract. de emendatione intellectus" erhalten haben.

Wiewohl Spinozas Schriften damals, wie aus den Klagen seiner Gegner deutlich zu ersehen, immer weitere Verbreitung fanden, kommt Edelmann erst an der Hand der englischen Freidenker zum Spinozismus, den er wie eine längst ersehnte Offenbarung, wie ein neues Evangelium begrüsst. „Ich hatte," so erzählt er selbst in seiner Lebensbeschreibung S. 334, „weiss nicht mehr wo? den Satz Spinozas gelesen: Deum essentiam rerum immanentem, non transeuntem statui etc. Dieser Satz kam mir von einem Manne, der so ein verschrieener Atheist sein sollte, so rührend vor, dass ich in einen rechten Eifer gerieth, dass man einen Mann, der einen der Majestät Gottes so anständigen Satz behauptete, zu einem Gottesverläugner machen wollte. Ich wurde daher, anstatt mich selbigen schrecken zu lassen, erst recht begierig, den Spinoza selber zu lesen. Ich konnte dieses verrufenen Mannes Schriften unter den mancherlei

Heiligen zu Berleburg nirgends antreffen, musste mich also nothwendig, wenn ich sie lesen wollte, weiter umsehen. Weil ich nun wusste, dass in Berlin öfters Auctiones gehalten wurden, so schrieb ich an meinen Bruder Benignum [Kaufmann Pinelli], der mir eben einen Catalogum geschicket hatte, in welchem des Spinozae Werke, die unter hundert Auctionen kaum einmal vorzukommen pflegen, mit enthalten waren, dass er mir solche schicken sollte." Am 24. Juni 1740 hat er sie in Händen. „Das Erste," so erzählt er S. 350, „worauf mein Gemüth durch einen starken innerlichen Zug gelenkt wurde, war des Spinozae tract. theol. pol.

Das scheussliche Portrait, das mir meine Lehrer von diesem Buche und seinem Verfasser gemacht hatten, würde vielleicht vermögend gewesen sein, mich zu bewegen, es ungelesen wieder von mir zu legen, wenn ich nicht bereits aus der Erfahrung gewusst hätte, dass in alle den Schriften, wovor diese Herren am meisten zu warnen pflegen, das meiste Gute stecke. Ich nahm also den ehrlichen Spinozam, dessen blosser Name mir in meinen Universitätsjahren schon ein Schaudern verursachte. nunmehr nicht nur ohne Furcht in die Hände, sondern ich las ihn auch mit grosser Aufmerksamkeit durch. Und obschon eine Widerlegungschrift,, [„jedenfalls Cupers „Arcana Atheismi"] ,,mit dabei gebunden war, die ich ebenfalls durchzulesen vornahm, so fand ich doch bald in den ersten Kapiteln, wie wenig Spinoza in denselben widerlegt war. Ich wiederkäuete also fleissig, was ich bei ihm gelesen hatte, nahm meine Vernunft, die ich nun schon besser brauchen konnte, selber dabei zu Rath, untersuchte die Beschaffenheit der Sache so gut es mir in meiner damaligen Positur möglich war, zog andere Schriftsteller mit zu Rath, die bald für bald wider das erschreckliche Ansehen der Bibel geschrieben hatten. Je mehr ich aber suchte, je mehr fand ich, auf was für einem elenden Grund dieses fürchterliche Götzenbild stand und bekam immer mehr Muth, demselben etwas näherzutreten . . genug, der Trieb, den ich zu näherer Untersuchung der Bibel bei mir spürte, machte mir immer mehr Herz, mich an nichts zu kehren, was mir bei diesem Geschäft im Wege stehen möchte."

Mit welchem Eifer Edelmann sich auf das Studium Spinozas warf, dies beweisen in der That seine nun rasch aufeinander folgenden Schriften. Zunächst erschien „Die Göttlichkeit der Vernunft; zur Ermunterung, den unbekannten Gott etwas näher kennen" zu lernen (1740). Hier nimmt Edelmann (S. 279 Anm. b) Spinozas Lehre „von der freyen Nothwendigkeit Gottes" in Schutz. Dass „alle Creaturen nur Schatten des

Seyns Gottes", ist (S. 361) „eine so gründliche, herrliche und unumstössliche Wahrheit, dass schier keine darüber ist, und kannst du . . daraus abnehmen, wie gottlos man bisher an dem ehrlichen Spinoza gehandelt, da man ihn dieser Wahrheit wegen zum Atheisten gemacht." Ferner (S. 562) hat „Spinoza noch viel zu wenig gesagt, wenn er hin und wieder geschrieben, es sey eben so unmöglich, dass Gott menschliche Natur annehmen könne, als unmöglich es sey, dass ein Circul die Natur eines Trianguls annehmen könne." Noch ist also Spinoza nicht ganz verdaut, noch steckt Edelmann in früheren halbrichtigen Auffassungen seiner Lehren; aber schon benutzt er jede Gelegenheit, mit Entschiedenheit für ihn einzutreten, schon rüstet er zu weiterem Kampfe für seinen Meister (s. S. 279 Anm. b).

Dasselbe Jahr brachte denn auch bereits einen zweiten Absagebrief an die Orthodoxie: „Moses mit dem aufgedeckten Angesichte, von zwei ungleichen Brüdern, Lichtlieb und Blindling beschauet nach Art der unschuldigen Wahrheiten in einem freymüthigen Gespräche abgehandelt, und Licht- und Klarheitliebenden Gemüthern zu Gott geheiligter Bewunderung und Ergötzung vorgestellt, bey Betrachtung der Worte Pauli II Cor. III 12, 13." Das Gespräch, in welchem Lichtlieb Edelmanns Rolle vertritt, erinnert in manchen Punkten an die für die Geschichte des deutschen Spinozismus so wichtige Unterredung Lessings mit Jacobi. Mit einer oft ans Unflätige streifenden Schärfe und Grobheit plaidirt Edelmann hier gegen die Engherzigkeit der Zionswächter für Dippel (S. 46), „der diese Lügenschmiede freylich viel beherzter anredt" und andere (S. 57) „verworffene, und von der allein selig machen wollenden Kirche äusserst blamirte Ketzer," darunter natürlich auch für Spinoza. Wenn man diesen einen Atheisten nennt, so weiss er „nichts Bessers drauf zu antworten, als dass ich in den Augen deiner privilegirten Verleumder lieber mit Spinoza ein Atheist, als mit dem Herrn Stockfinster ein Orthodox sein wollte." Bei dieser Gelegenheit tritt er auch als „Retter" seines gewaltsam unterdrückten Vorgängers Knuzen auf, dessen Grundsätze in der Bibelkritik er anerkennt, während, nach seiner Meinung, Knuzens — erklärliche — Erbitterung mit der Verwerfung aller Obrigkeit über das Ziel hinausgeschossen hat (S. 60). Den „Unschuldigen Nachrichten", welche (S. 571) ein „Te Deum" angestimmt hatten, „es habe Gott (Knuzen) diesen Apostel aus der Schule des Satans" [Anm. Edelm.'s: „dergleichen Gespenst der gute Mensch doch nicht geglaubt"] „mit seiner lügenhaften Prahlerey zu schanden gemacht und den

ausgestreuten Saamen des höllischen Unkrauts ehe er zum Aufgehen gekommen . . nach seiner Gnade und Allmacht erstickt," will er „zeigen, dass der lebendige Gott nicht so furchtsam sey, wie ihr Affter-Gott, der sich fürchtet, dass ihn ein paar Bogen Pappier aus seinem Himmel werffen und sein Andencken gänzlich unter den Menschenkindern auslöschen würde." Nicht die vom fanatischen Pöbel so beschimpften (S. 40), sondern die „gewissenlosen Abgötter und unvernünfftigen Bibelanbeter sind Atheisten." Als nun Blindling (S. 118) „etwas näher von Spinozae Lehren unterrichtet seyn" will, „weil nicht allein die Pfarrer, sondern auch wohl Leute, die was mehr verstehen wollen, schrecklich missvergnügte Gesichter machen, wenn seiner ungefähr erwähnt wird," rückt sein Partner offenherzig mit einem ausführlichen Bekenntnisse heraus. „Es wäre mir sehr leid, wenn ich in den Augen dieser armen Leute (der Orthodoxen) kein Atheist sein sollte." Ferner (S. 120) „gestehe ich, dass ich meinen Augen kaum trauen darff, wenn ich dieses Mannes Schrifften (Spin.) selber lese und bedencke, dass ihn unsere heutigen Christen haben zum Atheisten machen dürffen. Denn da er ausdrücklich Gott nicht nur dergestalt zur Ursache aller Dinge macht, dass er dieselbigen hervor gebracht, wie etwa ein Künstler sein Werck, der hernach wieder davon geht und selbiges dem willkührlichen Verfahren andrer überlässt; sondern deutlich bekennet, dass Gott stets wesentlich in allen Dingen gegenwärtig bleibe und eben durch sein Daseyn mache, dass sie sind, was sie sind, wesswegen er ihn gar recht das Seyn und Wesen aller Dinge nennet; so hätte unsre heutige gottlose Maul-Christenheit sich nicht besser verrathen können, dass sie noch gar nichts gründliches von Gott wisse, als da sie sich unterstanden, diesen Mann zum Atheisten zu machen. Ich will dir dessen eigene Worte vorhalten, und sie mit den Aussprüchen der Schrifft und anderer untadelichen Männer zusammen halten, und dich und alle vernünfftige Menschen sodann urtheilen lassen, mit was vor Recht man einen Mann habe zum Atheisten machen können, der mehr Erkenntnis von dem lebendigen Gott in zwey oder drei Zeilen zeigt, als unsre gantze atheistische Christenheit in alle ihren Schmieralien zusammen . ."

Hingegen waren „die alten Christen gute Spinozisten." „Was (S. 122) vor Gefahr kan doch uns armen Würmern draus erwachsen, dass der lebendige Gott, nachdem er uns hat werden heissen, und in ihm etwas zu seyn erlaubt, mit seiner wesentlichen Gegenwart sodann nicht von uns weicht, oder uns unserm eigenen noch unerfahrnen Willkühr und einem blinden Schicksahl übergiebt; sodann von

dem ersten Augenblick unsers Daseyns beständig in und bey uns bleibt, und selbst das alles in uns und allen Dingen ist, was uns wahrhafftig vergnügt und selig machen kann? . . Haben unsre wahnwitzigen Schwätzer denn keine Lust, dereinst einmahl selig zu werden? Sonder Zweifel muss es ihnen kein Ernst seyn, wenn sie es gleich mit Worten vorgeben. Denn sonst würden sie sich ja vielmehr freuen, wenn sie hörten, dass Gott schon jetzt das Wesen aller Dinge sey, als dass sie vor diesem Ausspruche so erschröcken solten. Denn wann Gott dereinst in den Seligen Alles in Allem seyn wird, so muss er das fürwahr nur in den Spinozisten thun, die es nicht vor gefährlich halten, wenn Gott auch in ihnen alles ist und weset. Denn in den andern guten Freunden kan ers nicht seyn, weil sie selber gern seyn möchten, ja sich steiff und vest einbilden, sie wären würcklich selbst, was sie sind, da doch die Schrifft den deutlichen Ausspruch von allen Menschen thut: Ps. 39, 6 „„Wie gar nichts sind alle Menschen?"" Bejammerns-würdige Thoren! Wenn wollt ihr einmahl klug werden und nach Gott fragen, nach dem lebendigen Gott in, durch und von dem ihr alles seyd, was ihr seyd? dessen Wesen und Seyn ihm dergestalt eigen und alleinig ist, dass euch davon weiter nichts zukommt, als dass ihr ihn nur in euch seyn lasset, was er seyn will . ."

Wie Augustin erklärt hiernach Edelmann den Sündenfall dahin, dass „wir haben seyn wollen, wir haben selbständig seyn wollen, wir sind nicht zufrieden gewesen, dass wir in und durch Gott waren, was wir waren, sondern wären gerne selbst etwas nach unserm Belieben gewesen." Die Schlange, der Teufel u. s. f. sind erdichtete Begriffe, in Wahrheit „lediglich unsere Willensbegierde" . . „Wir waren also selbst der Satan, der wider Gott agirte." Es ist (S. 126) „eben so unmöglich, ohne und ausser Gott, vor sich selbst ein Seyn und Wesen zu haben, als unmöglich es ist, dass der Tag ohne die Sonne nur einen Augenblick Tag, ein Bächlein ohne die Quelle, und ein Schatten ohne den Cörper ein Seyn und Wesen haben könne . . ."

Von einer Erbsünde kann keine Rede sein (S. 129). „Nicht unsere Natur und Wesen ist verderbt, so wie wir bissher höchst gotteslästerlicher Weise gelehret. Denn wir sind göttlichen Geschlechts Act. 17, 18 . . Gott ist es ja, nach dem klaren und deutlichen Ausspruche der Schrifft, der in uns würkt beyde das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen, folglich kan nichts in und durch uns geschehen, es scheine so verkehrt und widergöttlich als es immer wolle, es muss endlich doch nach dem guten und wohlgefälligen Willen Gottes zu unserm Heil und

Besten ausschlagen, . . die gantze Schwierigkeit in dieser Sache bestehet darinnè, dass wir keinen rechten Begriff vom Bösen haben; wir bilden uns dasselbe als was Wesentliches und dem Guten gerad Entgegenstehendes ein." Es ist aber „im Grunde weiter nichts als ein geringes Gut, wovor es auch der grosse Leibniz erkannt; ein Gut, das nicht vor uns, sondern vor andere Geschöpfe erschaffen ist." (S. 136) „Wenn unsere hochgelahrten Ignoranten bisher nur diss eintzige Wörtgen („Seyn") recht verstanden hätten, . . so würden sie sich auch durch Verwerffung des Satzes Spinozae nicht so prostituiret haben, als geschehen, und der gantze Plunder ihrer systematischen Theologie würde bald ein ander Aussehen bekommen haben." (S. 148) „Alle Creaturen sind nichts, Er aber ist gar, und wohl derjenigen Creatur, die ihr Nichts erkennet, und Gott alles in allem in sich seyn lässet. Denn darin bestehet alle Seligkeit." (S. 149) „Denn das bischen Erlaubniss, so uns Gott gegeben hat, entweder in seinem Lichte, oder in seinem Schatten zu leben, ich will sagen, entweder in oder ausser dem Fleische und den materialischen Dingen, womit wir umgeben sind, . . das ist es eben, worinne wir hauptsächlich vor andern Wercken Gottes einen Vorzug haben; ausserdem, sind wir eben nichts mehr als jene, nehmlich gewisse Arten . . modificationes essentiae divinae, vor welcher neuen Redensart, die armen Götzenknechte in allerley Sekten schon so viel Creutze gemacht, dass man aller Welt Kirchhöfe damit besetzen könte." (S. 159) Die Orthodoxen sagen: Gott ist doch kein Koth, kein Sünder, kein Teufel. Dabei scheiden sie jedoch nicht „zwischen wahrem Seyn und zwischen dem, was in der Zeit zu werden angefangen hat und auch mit der Zeit aufhören muss." (S. 161) „Du bist ja undisputirlich das Wesen deines Schattens, und mit demselben dergestalt verbunden, dass er ohne dich unmöglich seyn könte. Bist denn du aber desswegen dein Schatten selber, oder ist zwischen dir und demselben kein Unterschied? Also ist ja auch freylich zwar Gott das Seyn und Wesen aller Dinge, weil ohne ihn keine einige Creatur nur einen Augenblick bestehen und ein Wesen haben könte. Desswegen muss er ja aber auf keine Weise die Creatur selber seyn." (S. 162) Doch „da wissen sich die armen Schwätzer schon zu helfen. Es müsste keine Distinction mehr in der Welt seyn, wenn sie das Maul halten solten. Sie sagen: Gott sey zwar seiner Kraft nach allenthalben gegenwärtig, aber nicht seinem Wesen nach, welches aber eben so abgeschmackt klingt, als wenn man sprechen wolte: die Sonne wäre zwar ihrer Kraft nach in dem Tage

gegenwärtig, aber nicht ihrem Wesen nach. Gerade als wenn die Kraft einer Sache von dem Wesen derselbigen getrennt werden könte."

So grausam hatte der Geistlichkeit in Deutschland bis dahin niemand mitzuspielen gewagt, und nach Edelmann zeigt uns die Geschichte nur einmal sein, allerdings vergrössertes und idealisirtes, Ebenbild: in Gotthold Efraim Lessing. Mit der glaubensseligen Mystik des Pietisten wendet sich Edelmann gegen den flachen Wolffschen Rationalismus. (S. 166. „ein dreyfach W, das grosse Weh gemacht: Weiber, Wein, Wolff".) Mit der Entrüstung des deutschen Patrioten kehrt er sich ab „von den ekelhaften Suppengedichten des frantzösischen Schmarotzers Voltaire" (S. 149. 151). Gegen Orthodoxie wie gegen platten Deismus ficht er unter der Fahne und mit den Waffen Spinozas; sein Hauptgegner ist der Hamburger Hauptpastor Wagner, der Vorgänger Götzes.

Natürlich liessen sich seine Feinde nicht die polizeiliche Unterstützung entgehen. Edelmann wurde zur Widerrufung seiner Ketzerei aufgefordert. In dem aus diesem Anlass abgelegten Glaubensbekenntnisse spricht der Schüler Spinozas und Dippels offen und frei aus: „1) Ich erkenne aus Betrachtung der Natur und aller Dinge, im Licht der Vernunft, ein einiges, ewiges, unveränderliches, höchst vollkommenes und in allen Dingen gegenwärtiges Sein und Wesen, dessen Vortrefflichkeiten und Eigenschaften mehr empfunden als ausgesprochen werden können . . 2) Ich lasse jedem die Freiheit, es so zu betrachten, wie es sich ihm selbst in seiner dermaligen Positur zu erkennen giebt." 3) Die Bibel ist wie jedes Menschenwerk nur Stückwerk. 4) „Aus diesem Grunde glaube ich ferner, dass der Gehorsam gegen die Stimme Gottes im Gewissen des Menschen einen wahren Himmel und hingegen die Widerspenstigkeit gegen dieselbe eine unaussprechliche Hölle zu wege bringe. Unser Geist, als eine Kraft des unsterblichen Gottes, hört nach dem Tode des Fleisches nicht auf, eben das zu sein, was er seinem Wesen nach gegenwärtig ist." 5) Christus ist ein wahrer Mensch wie wir gewesen, aber mit ausnehmenden Gaben und Tugenden begabt. Die Wendung „Sohn Gottes" will nichts als diese Vortrefflichkeit besagen. 6) Die Hauptabsicht Jesu ist gewesen, die durch die vielerlei thörichten Meinungen von Gott bisher untereinander gestreuten Gemüter der Menschen in Liebe zu vereinigen und alle Religionszänkerei aufzuheben. 7) Jesus ist nicht nur wirklich dem Geiste nach auferstanden, sondern komme auch, eben diesem Geiste nach,

täglich in vielen Tausenden seiner Zeugen wieder. 8) Gebilde wie Teufel u. a. sind Pfaffenlügen u. s. w.

Nach kühner spricht der Spinozismus Edelmanns, in seiner Hand die schärfste Waffe der Polemik, in seiner „Epistel St. Harenbergs" (1747), die denn auch auf kaiserlichen Befehl samt dem „Glaubensbekenntnis" und „Moses" in Frankfurt konfiszirt und durch den Scharfrichter öffentlich verbrannt wurde. Doch fand sie schon im nächsten Jahre Nachfolge in dem „Evangelium St. Harenbergs", worin der Spinozismus aus der Bibel erwiesen und ihm vor anderen Bekenntnissen auch der Vorzug der Duldsamkeit gegen abweichende Ansichten zugesprochen wird.

Inzwischen war Edelmann nach einem kurzen Aufenthalte in Hamburg nach seinem früheren Wohnorte Berlin zurückgekehrt, wo er still und zurückgezogen, doch, wie sein Meister Spinoza, nicht ohne freundschaftlichen Verkehr lebte, bis an dessen neunzigstem Todestage (21. Februar 1767) ein Schlagfluss seinem Wirken ein Ziel setzte. Wie erfolgreich seine geheime Propaganda arbeitete, lässt sich aus seiner Angabe erweisen, dass er allein für seinen Briefwechsel in einem Jahre achtzig Thaler verwendet. Von vielen Seiten flossen diesem würdigen Vorgänger eines Reimarus und Lessing Unterstützungen zu. Die aus Konfiscationen geretteten Exemplare seiner Schriften wurden teuer bezahlt. „In Berlin," so wird uns („Ueber den Religionszustand in den preussischen Staaten seit Friedrich II" Lpzg. 1778 I S. 514) berichtet, „sind viele Edelmannianer Offiziere, Bedienten, Bürger, selbst Frauenzimmer. Ich bin erstaunt, als ich von einem Weibe Edelmanns Lehrsätze hörte. Selbst Bediente bekennen sich zu seiner Schule."

§ 43. Der Kampf um Edelmann.

Aber weit offenkundiger als dieses Zeugnis spricht für Edelmanns Bedeutung das Heer von Stimmen, welche sich sogleich öffentlich für und wider ihn erhoben. Im Meister selbst will mit seinen plumpen Ausfällen gegen Spinoza Klemm schon im Jahre 1743 zugleich den Jünger Edelmann vernichten. Bald darauf verteidigt in seiner Disputation unter Klemms Beistand ein frommes Brüderpaar die gefährdete Religion gegen jene Glaubensspötter. Ein Jahr später erscheint bereits ein anonymes „Sendschreiben an Hr. Abt Mosheim" und in gleichem Fahrwasser 1747: „Dreyer verschiedener Politicorum Bedencken über des H. J. Ch. Edelmanns Glaubensbekenntnis", welches mit dem „Ceterum censeo" schliesst: (S. 29) Edelmanns, der (S. 11)

„einer von den Orackeln des pietistischen Deismi, welches heut zu tag in Teutschland so gemein ist," „Nahme und Schriften sind, ohne damit viel Aufsehens zu machen, der dicksten Finsternis einer ewigen Verborgenheit zu widmen."

Diesen Angriffen gegenüber blieb selbstverständlich auch Edelmanns Anhang nicht müssig. Schon früh hatte Edelmann in einem getauften Juden Using einen warmen Verteidiger gefunden. In seinem Geiste war auch das „Sendschreiben eines obschon gantz im Verborgenen, dennoch gemäss des, von dem Haupte derer Freygeister Joh. VIII 31. 32 ertheilten Befehls, recht unermüdet nach der Wahrheit forschenden Freygeistes, an Sr. Hochw., den kgl. preuss. Consistorialrath und Hofprediger Herrn A. Fr. W. Hack, zu Berlin 1748" abgefasst. Von demselben Verfasser, der sich hinter dem Pseudonym Christian Gottlieb verbirgt, stammen, verschiedenen Mutmassungen zufolge, auch die „Freyen, doch unmassgeblichen Gedanken und Erinnerungen über die bisherigen Streitschriften wider den Herrn Edelmann . . von einigen unpartheyischen Liebhabern der Wahrheit 1748" her, welche, besonders wegen der zahlreichen Schmähungen gegen die Geistlichkeit, konfiszirt wurden. Es heisst darin S. 8f.: „Ich kann nicht umhin bey der Gelegenheit wegen Aehnlichkeit der Sache zu gestehen, dass ich mich sehr verwundere, wie nicht nur die Herren Theologi (denn von denen ist wohl nichts anders zu vermuthen), sondern auch die neuere Philosophie nicht Ausdrücke genug aufsuchen können, den Spinoza als den greulichsten Atheisten, ja der noch viel schädlicher als alle andere Atheisten sey, abzumahlen; man macht von ihm eine Idee, als ob er sich, nur um sich einen besondern Nahmen zu machen, äusserst bemühet habe Gott aufzuheben und zu läugnen" . . ., während „ein solcher malitiöse und mit Vorsatz, wieder besser Wissen und Gewissen und ohne allen Nutzen und zeitlichen Vortheil sich selbst und andere betrügender Atheist so wenig seyn kann, als wenig man von einem vernünftigen Menschen glauben wird, dass er recht muthwilliger Weise von einer gefährlichen Treppe herunter fallen werde." Trotz der Irrtümer Spinozas „sollte doch sein stiller, tugendhafter und uninteressirter Wandel, darinn er gewiss wohl denen meisten solcher Zeloten, als ein Muster vorgestellet zu werden verdiente, wohl eine sattsam hinlängliche Ursache seyn, ein gelindes Urtheil von ihm zu fällen, nicht alles zu Boltzen zu drehen und aufs Aergste auszulegen, und alle menschliche Liebe und Achtung gegen einen so grossen Mann aufzugeben. Denn wer kan von sich selbst absque formidine opposui . . behaupten, dass nicht in seinen Begriffen von Gott

und göttlichen Sachen einige irrige Vorstellungen mit unterlauffen möchten."

Es liegt nicht gar zu fern, in dem Verfasser dieser Schrift den uns schon bekannten Chr. Gabr. Fischer zu suchen, der hier unter dem Schutze der Pseudonymität freier reden konnte, als in seinen anderen Schriften. Die „freyen Gedanken" fanden sogleich offenen Widerspruch bei Reinwolle, einem Proselyten, der bereits zwei Jahre vorher, mit eben so wenig Erfolg, sein frisches Christentum gegen Edelmann ins Feuer geführt hatte. Diesmal sekundirte einer der hitzigsten Kampfhähne gegen Edelmann, der Pfarrer Schumacher, in seiner „Stärke und Schwäche des deistischen Unglaubens aus den freyen doch unmassgeblichen Gedanken . . bewiesen", deren Ton für die in der damaligen Geistlichkeit übliche Art, von Spinoza zu reden, sehr bezeichnend ist. Diesem werden Lehren untergeschoben wie: (S. 21) „Alles, was man siehet, und empfindet, was man mit Füssen tritt und verabscheuet, ist Gott. Er kan nicht anders würken, als er thut . . „Er ist an nothwendige Gesetze gebunden, die ihn zum Hebezeuge machen, das würket und nicht weiss, wie, oder was es würket und wodurch es beweget wird. Die Geschöpfe sind Abänderungen von diesem Gotte, welche nach mechanischen Bestimmungsgründen, wie Stein und Erz so hervorgebracht werden u. s. w. Der Gott des Spinoza ist also ein Inbegriff der allerwiderwärtigsten Dinge, die keine menschliche Vernunft zu vereinigen weiss . . Herr Edelmann hat in seinem Mose . . diese hohen Begriffe des Spinoza von Gott etwas anderst erklärt und dabey gleichfalls seine hohe Weisheit nicht weniger zu erkennen gegeben. Es kommt ihm recht tiefsinnig vor, wenn man behauptet, Gott sei ein Wesen, das durch seine Drehungen und Wendungen verschiedene Figuren, als Schatten machte. . . . Wenn nun etwa eine Katze oder ein Affe entstehet, so ist der Schatten, welcher durch die Wendung dieses Gottes verursachet wird, in eine Aehnlichkeit mit dieser Art Thiere geraten. Sehet das sind die hohen Begriffe, welche diese Leute von Gott haben." Auch Spinozas Charakter darf nicht unbefleckt bleiben. (S. 22) „Ich will hier die Ursachen und Gründe nicht untersuchen, warum dieser Atheist vor der Welt ehrbar gelebet. Es ist anderswo geschehen. So viel will ich nur sagen, dass ein äusserlich eingezogenes Leben noch kein untrigliches Merkmal einer tugendhaften Seele sey. Eine wahre Tugend setzet ein erleuchteter und wiedergebohrnes Gemüht zum Grunde. Findet sich ein solches Licht in dem Verstande des Spinoza und eine solche Veränderung in seinem Herzen? Seine Lehrsätze zeugen

das Gegentheil. Sie entdecken: einen verfinsterten Geist und eine Gemüthsart, die von Natur müssig und wenn man sagen soll, was die Sache ist, listig und schleichend gewesen, damit er seine gottlosen Sätze unter einem äusserlichen Schein der Tugend desto erträglicher machte und die Welt, die er mit seinem Verstande beleidigte, mit seinen Sitten wieder aussöhnte."

Hier sehen wir wieder die alte Frage angeregt, ob ein Atheist zugleich ein tugendhafter Mensch sein könne. Wie einst Spinoza, so legte sie nun Edelmann nahe. So brachte das Jahr 1750 eine „Gelegentliche Untersuchung der Frage: Ob ein Atheist ein tugendsames Leben führen könne, oder nicht?" von dem Greifswalder Theologieprofessor Balthasar. (S. 11) „Ein atheistisches Gesetz und Moral lässet sich nicht besser, als aus des Spinosae tr. theol.-pol. begreiffen . . . Nun ist zwar Spinosa noch mit dem Hobbes in so weit einig, dass er einen Unterschied inter statum Naturae et Rationis machet, und diesen jenem vorziehet; allein wer siehet nicht, dass es eine püre Gauckeley sey? Denn eines Theils machet er die allgemeine Verbindlichkeit zur Ausübung der Vernunft herunter, und leget den statum rationis bloss dem blinden Hazard, je nachdem einer das Glück gehabt gebohren und erzogen zu werden, bey; andern Theils leitet er den vernünftigen Zustand nicht aus einer freithätigen Anwendung, sondern aus einer mechanischen und fatalen Nothwendigkeit her, folglich ist sein Tugendsamer machinalement tugendsam, aber wie sein Lasterhafter machinalement lasterhaft ist. Ueberhaupt aber ist zu wissen, dass Spinosa, in itzt-angezogenem Tractat, seine Klauen noch in etwas zurückgehalten, und nicht freyweg bekennt, dass Gott und die Natur einerley wären; hat also noch derzeit einigen Grund gehabt, die lectiones rationis von dem instinctu naturali zu unterscheiden. Wer aber, nach seiner Ethique, Gott und die Natur zu vermischen die Tollheit beginge, würde auch Vernunft und Natur vermischen müssen. . . Will man mehr von solcher Moral wissen, so lese man die l'Homme Machine, im gleichen den Discours sur le Bonheur. . . Wenn man (S. 17) des Spinosa Schriften lieset, so wird man irre gemacht, und weiss selbst nicht, was man von ihm denken soll. In seinem tract. th.-pol. suchet er zwar die Göttlichkeit der hg. Schrift zu bestürmen, allein von Gott an und für sich, redet er noch hin und wieder mit solcher Ehrfurcht, dass man fast glauben sollte, der Kerl sey ein guter Gottesgelehrter gewesen. Er spricht auch selbst von unserm Heilande Christo . . . mit vieler Ehrfurcht . . Hernach, in seiner Ethique, giebet er zwar deutlich genug zu verstehen, dass er Gott und die Natur für eines und dasselbe halte, indessen so

behält er doch noch immer Hochachtung vor seinem Mundi Spiritu, und redet auf allen Blättern von Gott, von Belohnung der Tugend und Strafe der Untugend. Hält man nun seine Lebensgeschichte, so wie sie uns Colerus hinterlassen, damit zusammen, so geräth man fast auf die Gedanken, dass Spinoza in seinem Herzen wohl kein rechter Atheist gewesen. . . Dass er mässig gelebt, kann ihm nicht sonderlich zum Ruhm gereichen, weil er, ümb die Welt vollends irre zu machen, gerne lange leben wollte, dabey aber mit einer beständigen Kränklichkeit und Schwindsucht behaftet gewesen. Die Sparsamkeit ist allen Juden gleichsam angebohren, und dass er hätte Geschenke und Gaben annehmen sollen, hat er eines Theils nicht nöthig gehabt, andern Theils hat es sein Hochmuth nicht zugelassen. Am allerwenigsten aber verdient seine beständige Einsiedlerey etwaniges Lob; denn dieses hat er aus keiner andern Ursache gethan, als ümb ein verfluchtes Systeme, wodurch er den wahren Gott, sein Wort und alle Religion über einen Hauffen zu werffen getrachtet, auszuklauben, und deswegen hat der Misanthrope auch öffentliche Ehrenämter, z. B. ein Professorat in Heidelberg ausgeschlagen . . . (S. 18) Kurz, wenn wir alles genau beym Lichte besehen, so hat seine hauptsächlichste Tugendverrichtung darinnen bestanden, dass er zwischen vier Wänden gotteslästerliche Bücher ausgeschwitzet . . . Es ist mit seinen Schriften überhaupt ein Mischmasch, bald süss bald sauer, und komme ich fast auf die Gedanken, dass Spinosa wohl nicht allzu richtig beyweilen im Kopfe gewesen . . . Gottlos wäre es schon genug, Gott und die Natur zu vermischen, indem, auf solche Art, Gott selbst unmittelbar beydes sowohl alles Gute, als alles Böse in seinen Weisen (modis) würken und Ihm selbst zuwider sein müsste. Dabey aber noch ausdrücklich statuiren, dass dieses durch eine absolute Nothwendigkeit, ohne Zweck und Raison, geschehe, solches gehet über alle Tollheit."

Spinoza hatte es in der That seinen Feinden gar zu leicht gemacht, mit wenig Witz und viel Behagen allen möglichen Unsinn aus seinen Lehren herauszudestilliren. Glücklicherweise war Balthasar mit seiner „gelegentlichen Untersuchung" nicht allgemein anerkannter Dolmetsch der öffentlichen Meinung. Sein jüngerer Kollege Ahlwardt, an und gegen den er sein Sendschreiben gerichtet, blieb ihm die Antwort nicht schuldig.

Doch lenkte, um die Diskussion nicht ganz auf ein anderes Gebiet hinüber spielen zu lassen, einer jener Dunkelmänner in „Des berichtigten J. Chr. Edelmanns Leben und Schriften"

(Frkft. 1750) die Aufmerksamkeit von neuem auf den „Spinoza redivivus“ (S. 34). Hier erfahren wir von Edelmann (S. 35) „er bedienet sich schlechter Kleidung, und isset kein Fleisch, trincket weder Wein noch Bier. Seine Person ist sonst im Umgange gantz leutselig und liebreich. Spielet auch noch seine Flute traverse, und ist kein Feind einer schönen Operarie.“ Doch verbreitet er (S. 34f.) „das Gifft des Spinoza“, dieser „machte die Natur zu Gott, und der Menschen Hertz zu Gottes Wort. Dieses sey mit seinem Siegel, als dem Ebenbilde Gottes versiegelt.“

Diese Wendungen wiederholen sich ohne wesentlichen Unterschied in all den zahlreichen Polemiken gegen Edelmann. Selbst diejenigen, welche wie der Kandidat der Rechte Mannso in seinem „entblösset dargestellten Religionsspötter“ (Wittenberg 1753 S. 9) einsahen, dass „mit Poltern und Lärmen auf der Kanzel kein Religionsspötter widerleget“ werde, brachten nicht schwereres Geschütz auf den Plan.

Bei allem Hass gegen Edelmann hatten aber seine Feinde, wie Pratje u. a., wenigstens seinen Charakter unangetastet lassen müssen, weshalb uns Mendelssohns Bericht über ihn an Lessing (1755) um so mehr überrascht. Erst als Edelmann seine schriftstellerische Thätigkeit eingestellt hatte, kamen, ähnlich wie bei Spinoza, auch über seine Lebensumstände die abenteuerlichsten Gerüchte auf. Doch hatte seine Wirksamkeit selbst mit seinem Tode noch keineswegs ihr Ziel erreicht. Langsam keimte die Saat, die er ausgestreut, unter der Oberfläche weiter, um mit einem Male die reife Frucht ans Tageslicht zu senden in dem Manne, der seinen Vordermann im Kampfe gegen Zopf und Vorurteil gekannt und ihm eine seiner sonderbarsten Lehren, den Glauben an die Seelenwanderung, als Ausfluss des Spinozismus, jedenfalls entlehnt hat: in Lessing. Mit diesem beginnt eine neue Aera in der Geschichte des deutschen Spinozismus.

Abschnitt III.

Des XVIII. Jahrhunderts zweite Hälfte.

§. 44. Einleitung.

Bis dahin hatte Spinozas Prophetenstimme, in den Niederungen ungehört, nur hie und da an auf den Höhen der Menschheit, an den nächststehenden Geistesriesen ein bald mehr, bald minder deutliches Echo geweckt. Nun erst fand diese Stimme an der Neige des Jahrhunderts der Aufklärung in dem Aether reinster Humanität die Massen bereit, durch ihren Schall von der Bergwand gelöst, in die Tiefe zu rollen, lawinenartig alles mit sich reissend, was ihrem Laufe sich entgegenstellte. Ohne in seiner wahre Tiefe selbst von den Besten verstanden zu werden, hatte Spinoza einzelne mutige und handfeste Verteidiger gefunden, während die grosse Masse des Volkes selten mehr, als Neugierde für solche Kämpfe an den Tag gelegt hatte. Nun aber traf alles zusammen, was der Entfaltung und Verbreitung seiner Lehre nur förderlich sein konnte.

Der Grundzug dieser Zeit ist ein entschieden revolutionärer. Nicht allein darum, weil das politische Denken durch die Logik der „Haupt- und Staatsaktionen", besonders im französischen Westen, auch in Deutschland unwillkürlich in eine freiere Bahn mit fortgerissen wurde, da die aufschiessenden Feuergarben der grossen Revolution über den Rhein hinüber mit ihrem blutigen Schein die Nacht der Völkerknechtschaft beleuchteten und in die morschen Zwingburgen des Despotismus ihren Funkenregen sandten, der sich nach und nach zur verzehrenden Flamme entfachen sollte. Es waren vielmehr bereits die Vorboten der französischen Revolution, vor allem Rousseau, welche in Deutschland, wenn auch später als bei den Nachbarn, doch um so kräftiger und tiefer Wurzel fassten. Am ehesten liesse sich diese

Epoche des deutschen Geisteslebens mit der Renaissance in Italien vergleichen. Man schüttelte den scholastischen Staub von den Kleidern. Die Klassiker las man ebenso, wie Shakespeare und Leibniz, mit ganz anderen Augen. Das Fühlen und Empfinden wurde viel reiner und menschlicher. Ein im wahrsten Sinne protestantischer Geist zauberte in erreichbare Nähe das reine Menschheitsideal vor die Augen der Edelsten.

Mendelssohn und Friedrich der Grosse, Lessing und Kant arbeiteten, so fügte es die Vorsehung, so wenig sie sich auch gegenseitig verstehen mochten, gemeinsam daran, den morschen Bau der alten Zeit einzureissen und abzutragen. Nun aber galt es neu zu bauen. Hatte Spinoza schon manchen wuchtigen Axthieb bei dem Werke der Zerstörung geführt, jetzt, wo man nach einheitlicher Erfassung des Seins in der Natur wie im Menschenleben strebte, gleich weit entfernt von dem mühsam abgeräumten theologischen Spiritualismus, wie von dem, das deutsche Gemüt anwidernden, französischen Materialismus, jetzt war der Spinozismus der Geist, der dem neuen Bau Leben gab.

Einer übertriebenen Weltflüchtigkeit gegenüber, welche in den verschiedensten theologischen Formen einen, dem deutschen Wesen ureigenen, Pessimismus gepredigt, wurde nun die Naturseite des Menschenlebens betont. Der Mensch ist nicht ein blosses Gedankenwesen, losgelöst vom Ganzen der Natur, sondern ihr leibliches Kind, in wechselndem Nehmen und Geben der Kräfte sich ihr verwebend. Es war das geniale Sichausleben des Triebes im Gegensatze zum abstrakten Pflichtgebot, die Phantasie an Stelle des begrifflichen Denkens, woher unsere Stürmer und Dränger wie unsere Romantiker, die Dichter sowohl wie die Naturforscher und Philosophen, welche damals einen seltsamen Bund geschlossen, die schöpferischen Antriebe empfingen. Das Schlagwort für diese ganze grosse bunte Zeit ist: Goethe.

Noch nie hatte auch die Philosophie so im Vordergrunde des allgemeinen Interesses gestanden. Dabei zeigte sich Spinoza als der grosse Taktiker, der aus den Schwächen der Gegner die wichtigsten Vorteile zu ziehen weiss. Gar mancher flüchtete sich aus den Plänkeleien zwichen Leibnizianern und Kantianern auf das neutrale Gebiet des Spinozismus. Auch erwies sich Spinoza als Meister in der Kunst, dem geschlagenen Feinde goldene Brücken zu bauen. Erst durch ihn lernte man Leibniz in seiner spekulativen Tiefe würdigen, aber zugleich auch seine Hauptlehren reiner und bestimmter in Spinoza wiederfinden.

§ 45. Lessing.

Fast vor unseren Augen vollzieht sich dieser Vorgang in Lessing. Die Frage nach seinem Spinozismus ist bekanntlich der Ausgangspunkt des deutschen Neospinozismus. Sein Gespräch mit Jacobi und der sich daran knüpfende Jacobi-Mendelssohnsche Streit weckte in ganz Deutschland längst schlummernde Keime und rief die führenden Geister der verschiedensten Richtungen und Parteien in langem Zeugenverhör für und wider auf. Noch heut sind die Akten darüber nicht ganz geschlossen.

Ohne Frage hat Jacobis Benehmen gegen Mendelssohn seiner Sache geschadet und der Gegenpartei ein moralisches Uebergewicht gegeben, das viele auf Mendelssohns bezw. Leibnizens Seite gezogen hat. So sieht Schlüter „Die Lehre des Spin." S. 97 mit Fr. Schlegel („Vorlesungen" I. S. 294) in der einzigen Thatsache, dass Lessing die persönliche Fortdauer der menschlichen Seele aufrecht hält, einen hinlänglichen Beweis dafür, dass er kein Spinozist gewesen. Aehnlich sucht Heine Mendelssohn durch seinen Beifall zu trösten (Deutschland I Buch 2 S. 69.)

Eine gründliche Untersuchung der Frage, bereits mit Berücksichtigung wissenschaftlicher Vorarbeiten, verdanken wir der trefflichen Monographie von Carl Schwarz („Lessing als Theologe", Halle 1854). Er zieht aus Lessings Werken Stellen heran, welche deutlich aussagen: „Lessing glaubt an eine transcendentale Einheit Gottes, er lehrt die göttliche Immanenz, er ist Determinist. Doch geht er nicht überall mit Spinoza." Schwarz setzt zunächst einen Unterschied zwischen beide in der Methode, ohne zu bedenken, dass die Einkleidung der „Ethik" deutlich genug in ihren Rissen und Sprüngen die induktive Auffindung ihrer Resultate durchblicken lässt. Sodann hat Lessings Gott im Gegensatz zu dem Spinozas: Leben, ein absolutes Selbstbewusstsein und die Dreieinigkeit. Endlich werden beide einander in der Fassung des Weltbegriffes entgegengesetzt, indem Spinozas Welt blosser Schein sein soll. Dagegen besteht Schwarz mit Recht auf der Glaubwürdigkeit des Jacobischen Berichtes, entgegen den Ansichten Guhrauers, der ihn, zu Gunsten der Leibnizschen Vaterrechte auf die Lessingsche Philosophie, nicht als Quelle für deren Kenntniss gelten lassen will, und zu Schelling, der sich Lessings Aeusserungen in dem bekannten Gespräche nur als Betonung des Gegensatzes zu Jacobis Supranaturalismus erklären kann.

Aehnlich wie Schwarz sprechen sich auch Zimmermann, Ritter und Schaarschmidt aus, welch letzterer aber doch an Schwarz eine allzu starke Betonung des Gegensatzes zwischen Lessing und Spinoza tadelt und den Abstand zwischen ihnen nicht so weit findet. Nach sorgfältiger Prüfung sieht sich Hebler in seinen „Lessing-Studien" (1862), auf deren Ergebnissen im wesentlichen Rehorn („Lessings Stellung zur Philosophie des Spinoza" 1877) fusst, in dem Gespräche ein bedeutendes, wenn auch im einzelnen nicht ganz zuverlässiges Monument. Dem Spinozismus in Lessing stehen Leibnizens Individualismus und Teleologie gegenüber. Den Spinozismus fasst er als Panentheismus. Mit bekannter Gewissenhaftigkeit entscheidet sich ähnlich Zeller, und nach ihm Ueberweg, dahin, dass Lessing nur als Leibnizianer Spinozist ist.

Dagegen nimmt sich Hettner, wie stets in änlichen Fragen, mit grosser Wärme Spinozas an. Er bringt für diese wertvolle neue Instanzen bei und sucht die gegnerischen Einwürfe zu entkräften. Nach ihm ist Lessing dem Geiste seiner ersten Schriften stets treu geblieben. Für Spinozas Einfluss hatte sich auch Danzel ausgesprochen, weswegen er von Witte und Guhrauer angegriffen wird, manchmal in einem Tone, der an die alten Urteile über den „Erzatheisten" Spinoza erinnert.

Neuerdings hat schliesslich Pfleiderer wohl das Richtige getroffen, wenn er in Lessings Weltanschauung einen, wie Mendelssohn ihn bezeichnet hatte, „geläuterten" d. h. einen ähnlich wie bei Herder, Goethe, Schelling u. s. f. durch den Leibnizschen Individualismus belebten und vergeistigten Spinozismus sieht.

Was Lessing zu Spinoza führte, war zunächst wohl die Neugierde, den Denker näher kennen zu lernen, den die verschiedenen Parteien verschieden beurteilten und doch alle, voran die Theologen, einstimmig verdammten. Er selbst gesteht in einem unvollendeten Aufsatze über Bibliolatrie: „Ich suchte jede neue Schrift wider die Religion ebenso begierig auf, und schenkte ihr eben das geduldige, unparteiische Gehör, das ich sonst nur den Schriften für die Religion schuldig zu sein glaubte." Dieses Streben hatte ihn schon in Breslau zu den Schriften Dippels hingezogen. Wenn nun dieser auch in den derbsten Flüchen gegen Spinoza wetterte, so war er doch ganz besonders dazu angethan, Lessing auf den grossen Verketzerten aufmerksam und mit seinen wichtigsten Lehren bekannt zu machen. Als Lessing ihn aber erst aus seinen eigenen Schriften kennen lernte, muss ihn die Zuversichtlichkeit und

Selbstgewissheit, als ein ihm selbst verwandter Zug in Spinozas Wesen, sehr sympathisch angesprochen haben.

Man setzt gewöhnlich Lessings Spinozastudium in seine erste Breslauer Periode (1760—65). Doch finden sich Spuren einer solchen Bekanntschaft schon früher. Jn dem von Lessings Bruder wohl mit Recht — gegen Danzel (1755) — um 1750 angesetzten Aufsatze über die Herrenhuter vermisst man zwischen den Namen eines Cartesius und Leibniz den Spinozas. Lessing erwähnt diesen das erste Mal in seinem bekannten Briefe an J. D. Michaelis (1754), wo es von Mendelssohn heisst: „Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist lässt mich ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleicheit mit dem ersteren nichts als seine Jrrtümer fehlen werden." Dies lässt weder auf eine nähere Kenntnis Spinozas noch auf ein grösseres Wohlwollen für diesen, als für Leibniz schliessen. Es ist ein Urteil über Spinoza, wie es damals üblich war, wie es jeder Wolffianer fällen konnte, und wie es Lessing von Mendelssohn selbst oft gehört haben mochte, seinem „metaphysischen" Freunde, während er nur als „bel-esprit" genommen werden will. Seine zweite philosophische Schrift „das Christentum der Vernunft" zeigt ihn uns in seinem Denken, wenn auch jedenfalls ohne direkte Beziehungen zu Leibniz, diesem näher stehend. Doch lassen sich aus seiner Deduktion des Universums aus Gott und aus der Ineinssetzung des göttlichen Denkens, Vorstellens und Schaffens Anklänge an Spinoza heraushören.

Auf eine Lektüre der Ethik und zugleich auf frühere Gespräche zwischen Lessing und Mendelssohn über den Spinozismus verweist erst ihr Briefwechsel, und zwar ist es vor allem die Affektenlehre Spinozas, die sie beschäftigt (S. 204). Mendelssohn teilt seinem Freunde seine Auffassung der „titillatio" mit, wie sie die Ethik definirt, und Lessing erklärt sich, nach einem Einblick in die Stelle, damit einverstanden. Aus seiner Anführung der Ethik ist zu entnehmen, dass er sie in deutscher Uebersetzung, jedenfalls der Schmidtschen, liest.

Auch die beiden folgenden Dokumente für Lessings Spinozismus sind an seinen jüdischen Freund gerichtet. Der Aufsatz „Ueber die Wirklichkeit der Dinge in Gott" (1763, s. S. W. Bd. 11 S. 111 ff.) zeigt uns Lessing durchaus auf dem Boden des Spinozismus. Hettner sieht darin „eine Begründung des Spinozismus, deren Art und Sprache darauf berechnet war, auch diejenigen, welche noch innerhalb der Wolffschen Philosophie standen, von der Unabweislichkeit desselben zu überzeugen."

Lessings denkfester Kopf konnte sich mit Leibnizens Monadenlehre auf die Dauer nicht zufrieden geben. „Ich mag mir die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott erklären, wie ich will, so muss ich bekennen, dass ich mir keinen Begriff davon machen kann.“ In erkennbarer Polemik gegen Leibniz, macht Lessing denen, welche die Wirklichkeit als Ergänzung der Möglichkeit annehmen, um der Jmmanenzlehre auszuweichen, einen ähnlichen Vorwurf, wie einst Aristoteles der Platonischen Ideenlehre. Sicherlich ist es nach diesen Ausführungen unhaltbar, mit Mendelssohn Lessing die Lehre von einer Ausserweltlichkeit Gottes zuschreiben zu wollen.

Wie hier das Verhältnis Gottes zur Welt, so sind auch die Beziehungen zwischen Leib und Seele in einem Briefe an Mendelssohn desselben Jahres im Geiste Spinozas behandelt. Hier nimmt Lessing in der damals oft erörterten Frage nach der Priorität der Erfindung der praestabilirten Harmonie-Lehre, wie in dem Gespräche mit Jacoci, unumwunden für Spinoza Stellung. Auch im persönlichen Verkehr mit seinen Breslauer Freunden nimmt er ihn offen gegen Bayle in Schutz. Leibniz kommt für ihn in jenen Jahren überhaupt kaum in betracht.

Jn Spinoza verwandtem Geiste äussert sich Lessing ferner über die Bestrafung des Bösen in der „Hamburg. Dramaturgie“ (1768, 69), und seine Freunde sowohl in Hamburg, wie besonders Jerusalem, das Vorbild des Goetheschen „Werther“, konnten aus seinem Munde das freimütige Bekenntnis des Spinozimus hören. Neben so vielen unzweideutigen Belegen fällt die viel umstrittene Inschrift: ἓν καὶ πᾶν am Gleimschen Gartenhause jedenfalls nur schwach ins Gewicht.

Unter Leibnizens Einflusse soll Lessing besonders in der Wolffenbüttler Zeit gestanden haben, nachdem er wie einst Spinoza einen Ruf des pfälzischen Kurfürsten ausgeschlagen. Allein wir besitzen hier zunächst in Lessings B merkungen zu den „Philosophischen Gesprächen“ Jerusalems (1776) ein neues wertvolles Denkmal für seinen Spinozismus. Ferner ist nach dem Voraufgehenden anzunehmen, dass, wenn er Leibniz las, er es mit den Augen Spinozas that. Nie giebt er ihm ausdrücklich vor diesem den Vorzug. Jn seinem reifsten Werke, der „Erziehung des Menschengeschlechts“, dem Hauptzankapfel in unserer Frage, erscheint Lessing eben als Historiker, der das göttliche Element in der Menschengeschichte in seiner Entwickelung betrachtet, deren höchste Stufe er sich (§ § 14. 73. 81—86) ganz und gar als Spinozist ausmalt, ohne dass ein Einfluss Leibnizens dabei mitzuspielen braucht.

Vor allem verraten seine theologischen Ansichten schon sehr früh spinozistisches Gepräge. In einem Berliner Brief an den Vater betont Lessing das Praktische in der Religion, trennt er Moral von Dogma. Lessing ist es, der, einem platten Deismus gegenüber, mit Spinoza die Priester gegen die Anklage des Betruges in Schutz nimmt, der gegen Kants kategorischen Imperativismus der Freiheit und Liebe wieder zu ihrem Rechte verhilft, der als würdiger Jünger Spinozas das positive Christentum von der Lehre Christi, wie überhaupt Theologie von Philosophie zu scheiden weiss.

Um so bedeutungsvoller erscheint uns daneben das Gespräch mit Jacobi, aus demselben Jahre wie die Erziehung des Menschengeschlechts. Es ist der Sache nach von Elise Reimarus bestätigt; nichts streitet darin gegen die sonstigen Aeusserungen Lessings. Bezeichnender Weise wundert sich Mendelssohn bei Jacobis Mitteilungen nicht darüber, dass Lessing Spinozismus überhaupt, sondern dass er augenscheinlich mehr als einen „geläuterten" zur Schau trägt, wie er ihm bei seinem Freunde von Berlin her bekannt war. Doch Lessing hat, seinem eigenen Geständnisse gemäss, dem Freunde von seiner Wandlung, die sich in Berlin vollzogen, keine Kenntnis geben wollen, jedenfalls weil er bei ihm auf kein Verständnis dafür rechnen durfte.

Nach alledem erscheint Lessing als Spinozist im Kerne seiner Weltanschauung, soweit sich diese aus seinen metaphysischen Aphorismen zu einem einheitlichen Bilde zusammensetzen lässt. Sobald er rein menschliche Dinge behandelt, muss er natürlich in das Fachwerk des unbeweglichen Substantialismus Füllung, Leben und Bewegung bringen, wie dies vor ihm Leibniz und vor allem Spinoza selbst in seinen Tract. theol.-politicus und Tr. de emendatione intellectus bereits versucht. Nicht umsonst will Dippel diesen der Inkonsequenz überführt haben, da er als Ethiker und Geschichtsschreiber das Prinzip der Entwickelung und des Individualismus zu Hilfe ruft.

Ebenso steht Lessing auch als Theologe in vielen Punkten an der Seite Spinozas, dem er sich besonders in der Geradheit des Charakters, der Rücksichtslosigkeit des Denkens und der steten Kriegsbereitschaft gegen Roheit des Geistes und Gemeinheit der Gesinnung verwandt fühlen mochte. So ragt er als lebendigse Mittelglied zwischen Leibniz und dem neuen deutschen Spinozismus in die Folgezeit hinein. Seine Philosophie ist einer der grossen Versuche, durch Augengläser aus der Werkstatt Spinozas das Leben zu betrachten und zu begreifen. Wenn ihn aber

seine Verehrer so emsig von dem Makel des Spinozismus reinigen wollen, so zeigt sich darin nur noch eine Spur jenes Spinozaschauders, den Lessing selbst zu bannen so eifrig sich bemüht hat.

§ 46. Jerusalem.

Lessing war auf der Bahn des Spinozismus bald an einen Kreuzweg geraten. Auf der einen Seite warnte Mendelssohn vor den unmoralischen Konsequenzen dieses Systems. Ein anderer Freund gab sich wiederum ohne Scheu ganz und gar dem Zuge des Gedankens hin. Wer Lessing näher kannte, zweifelte keinen Augenblick an seiner Entscheidung für diesen Weg.

Dieser junge Freund Lessings ist einer der tragischsten Charaktere unserer Literatur: Karl Wilhelm Jerusalem. Das erste Opfer des sentimentalen Spinozismus, der uns in der Folge noch oft begegnet, ist er zugleich als Typus einer problematischen Natur für Deutschlands grössten Dichter der Vorwurf eines Seelengemäldes geworden, welches auf das gesamte Denken und Empfinden seiner Zeit einen unermesslichen Einfluss ausgeübt hat. Jerusalem hat ausserdem noch die hohe Bedeutung, dass, bei Gelegenheit der Herausgabe ihrer gemeinsamen Gespräche, ein Lessing die wichtigsten Aufschlüsse über seine Weltanschauung gibt. Die Unterhaltung bewegt sich hauptsächlich um den Begriff der menschlichen Freiheit. „Darüber waren wir", so heisst es „Philosophische Aufsätze" (Braunschweig 1776) S. 22: „zuförderst einig, dass der ganze Streit um die Freiheit unserer Handlungen von der Frage abhange: ob wir einige Gewalt über unsere Vorstellungen haben?" Gilt dies nicht, so sind wir unfrei. (S. 24) „Was gewinnen wir dabey, wenn wir es noch so viel beweisen, dass unsere Handlungen in einer andern Welt, in einer andern Verbindung der Dinge anders seyn könnten. Die gegenwärtige Verbindung ist einmal da."

Doch Lessings sanguinische Beweglichkeit, die an Leibnizens Vielgeschäftigkeit erinnert, fühlt sich anfangs bei Spinozas unerbittlich starrem Determinismus nicht recht behaglich. Er möchte (S. 25) „lieber mit andern Weltweisen unser Gefühl hierüber den Ausspruch thun lassen, welches Ihrer Meynung nach laut für die Freyheit spreche." Hierauf erwidert Jerusalem als echter Jünger Spinozas: (S. 26) „Welches Gefühl kann gegen die unwidersprechlichen Gründe entscheiden, womit uns die Vernunft alle Gewalt über unsere Vorstellungen

abspricht?" In demselben Geleise geht es dann weiter: (S. 32 f.) „Tugend ist die Beherrschung unserer Leidenschaften durch die Vernunft;" und (S. 33) „was heisst unsere Leidenschaften durch die Vernunft beherrschen? — Nichts anders, als die dunkeln Vorstellungen unserer Seele zu deutlichen aufklären . . (S. 34) Haben wir es einmal dahin gebracht, so ist es uns alsdann unmöglich, dass wir nicht das grössere Gut dem geringern vorziehn, dass wir noch nach Leidenschaft handeln sollten. (S. 36) Tugendhaft ist also derjenige, der nach deutlichen; lasterhaft aber, der nach dunkeln Vorstellungen handelt. (S. 60) Das sinnliche Vergnügen entspringt aus der Vorstellung einer verbesserten Leibesbeschaffenheit, oder einer erhöheten Vollkommenheit des Körpers."

Besonders „der dritte Aufsatz zeiget," nach der Meinung des Herausgebers (S. 111), „wie wohl der Verfasser ein System gefasst hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrieen ist, und gewiss weit allgemeiner seyn würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster so erklärt, Belohnung und Strafe in diese Greuzen eingeschränkt; was verlieren wir, wenn man uns die Freyheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist —, das wir nicht brauchen, weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort; etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen musste als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. . . Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss." So war es denn Jerusalem gelungen, den Freund auf seine Seite zu ziehen, sicherlich dadurch noch mehr in seinen Ansichten bestärkt. Doch war hiermit eine Gegnerschaft Mendelssohn gegenüber so wenig bedingt, dass vielmehr Jerusalem selbst dem „Phaedon" den grössten Einfluss auf seine Denkweise bezeugt.

§ 47. Mendelssohn.

Durch Mendelssohn war Lessing jedenfalls mit Spinoza näher bekannt geworden. Es handelte sich damals (1754) um die Frage, ob Spinoza oder Leibniz als der wahre Entdecker der praestabilirten Harmonie anzusehen sei und um die Theorie der Affekte, in deren Behandlung bei Spinoza Mendelssohn „so viel Gründliches" fand. 1755 folgten seine „Philosophischen Gespräche".

Schon hier offenbart sich in seiner Auffassung Spinozas, die sich von derjenigen anderer Wolffianer in nichts unter-

scheidet, die Unfähigkeit, die Tiefen einer solchen Spekulation zu ergründen. Er kommt nicht etwa, wie Lessing, als Laie zu Spinoza mit dem Bestreben, eine Weltanschauung wissenschaftlich zu begründen, wozu Naturel und Erfahrung bereits die Keime gepflanzt. Als geschulter Metaphysiker tritt er vielmehr mit dem ganzen Rüstzeug der Wolffschen Scholastik auf und sieht auch in Spinoza einen Scholastiker seinesgleichen, an dessen Definitionen er mit seiner Splitterkritik hängen bleibt. Sein Verhältnis zu Lessing zeigt hier eine neue Seite, welche den Vergleich mit den Beziehungen Hegels zu Goethe nahe legt.

Leibniz spielt in den „Gesprächen" die Hauptrolle. Mendelssohn zählt Leibnizens Vorzüge vor Spinoza auf, wie er ihn auch gegen Voltaires „Candide" in Schutz nimmt. Doch merkt man es dem Verfasser deutlich an, welch tiefen Eindruck die Bekanntschaft mit dem allerorts verstossenen Glaubensbruder in ihm zurückgelassen. Es will für jene Zeit, und besonders für die Denkweise seiner Glaubensbrüder viel heissen, dass er von dem gebannten Spinoza nicht allein in den lobendsten Ausdrücken redet, sondern ihm sogar die Erfindung der praestabilirten Harmonie zuschreibt, wobei Leibniz, der allmächtige Gebieter im Reiche des philosophischen Gedankens, mit seiner politischen Klugheit in ein etwas schiefes Licht zu stehen kommt. Wie sein ganzes Leben hindurh in der irrtümlichen Auffassung eines Bayle von Spinozas „Ausdehnung" befangen, zeigt Mendelssohn schon hier, dass er durch den Franzosen zum Studium und durch ihn und gegen ihn zugleich zur Kritik Spinozas angeregt worden.

Von grossem Werte ist die Scheidung, welche Theophil-Mendelssohn in Spinoza vornimmt. „Spinozas Meinungen sind nach dem Geständnisse aller Welt sehr ungereimt. Eigentlich aber sind sie es nur in so weit, als er sie auf diese ausser uns sichtbare Welt hat anwenden wollen. In Betrachtung derjenigen Welt hingegen, die, mit Leibniz zu reden, vor dem Ratschlusse Gottes (antecedenter ad decretum), als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge, in seinem Verstande existirt hat, kann vieles von Spinozas Meinungen mit der wahren Weltweisheit und mit der Religion bestehen. Doch hiervon ein andermal." Es bedurfte dieses ausdrücklichen Hinweises nicht einmal, um uns in diesen Sätzen die Grundgedanken der „Morgenstunden", wo er in der That sich eingehender mit Spinoza beschäftigt, erkennen zu lassen.

Sehr treffend motivirt Mendelssohn, ebenfalls im ersten „Gespräch", das Leibnizsche Verfahren gegen Spinoza. „Sagen

Sie mir, würden diese Leute, wenn Leibniz frei gestanden hätte, dass er das Wesentliche seiner Harmonie von Spinoza entlehnte, würden diese Leute nicht schon in dem Namen „Spinoza" die Widerlegung derselben zu finden geglaubt haben? Ganz gewiss; ja sie würden nicht ermangelt haben, die Einfalt zu erinnern, dass man sich hüten müsse, auch den geringsten Hausrath eines Menschen, der von der Pest dahin gerissen worden, zu brauchen."

Im zweiten Gespräche, wo Leibniz wieder in den Sattel gehoben wird, heisst es von Spinoza: „Bevor der Uebergang von der Cartesianischen bis zur Leibnizianischen Weltweisheit geschehen konnte, musste jemand in den dazwischen liegenden ungeheuren Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Loos traf Spinoza." Wie sehr ist sein Schicksal zu bedauern! Er war ein Opfer für den menschlichen Verstand, allein ein Opfer, das mit Blumen geziert zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit ausdehnen können. Spinoza hat also aus verzeihlichem, ja geschichtlich notwendigem Irrtum gelehrt, was mit seinem fehlerlosen Lebenswandel sehr wenig übereinstimmt, „das aber der verworfenste Bube wünscht, um ungestraft seinen bösen Lüsten fröhnen zu können." Wie hier die Ethik missverstanden ist, so teilt Mendelssohn auch mit Lessing die Auffassung Spinozas, „es wäre niemals eine Welt ausser Gott wirklich geworden, und alle sichtbaren Dinge wären bis auf diese Stunde nicht ausser Gott für sich bestehend, sondern immer noch bloss in dem göttlichen Verstande anzutreffen." Der gemeinsame Irrtum beider Freunde lässt auf eine vorangehende Besprechung dieses Gegenstandes schliessen.

Abgesehen auch von diesen Gesprächen und dem Briefwechsel mit Lessing sowie mit den Geschwistern Reimarus und Jacobi fehlt es nicht an Anzeichen dafür, dass sich Mendelssohn eifrig mit Spinoza beschäftigt hat. Unter dem 29. Dez. 1769 schreibt er an Platen: „Wenn wir dem Ganzen . . das Denken als ein Prädikat zulegen wollen, so heben wir unsere eigene Subsistenz auf, und machen unser Denken zu einer blossen Determination des göttlichen Wesens. Ich glaube, dass es unnötig sei, diesen Irrtum meines Mitbruders Spinoza zu widerlegen." 1781 macht er zu einem Briefe an Abbt vom Jahre 1765 die Anmerkung: „So konnte eine fast unmerkliche Kleinigkeit in der Erklärung des Wortes Substanz zur ganzen Lehre des Spinoza führen."

Am deutlichsten spricht Mendelssohns Auffassung der Lehre Spinozas aus seinen „Morgenstunden", seinem reifsten philo-

sophischen Werke. Manche seiner Einwürfe gegen den Spinozismus hat erst „die Kritik der reinen Vernunft" für alle Zeiten beseitigt, die übrigen zeugen von einem falschen Verständnisse jener Doktrin. Wie Bayle fasst Mendelssohn (s. bes. Vorträge 13—15) Spinozas Substanz als eine aus der unendlichen Vielheit der endlichen Dinge resultirende unendliche Totalität. Gegen einen solchen Irrtum liegen natürlich die Einwände auf der Hand: Eine Vielheit endlicher Dinge kann nie ein Unendliches geben; ein extensiv Unendliches kann nie einem intentiv Unendlichen oder dem Absoluten gleich sein. Ferner kann doch bei aller Abhängigkeit von der göttlichen Substanz den endlichen Dingen wenigstens eine sekundäre Substantialität eingeräumt werden. Schliesslich bleibt bei Leugnung der Zwecke „sowohl in Absicht auf die Körperwelt, als in Absicht auf die denkenden Wesen" die Form der Einzeldinge unerklärt.

Doch lässt der Verfasser in den beiden folgenden Vorträgen (14. 15) wenigstens einem „geläuterten" Spinozismus sein Recht. Ein solcher könne sogar der richtigen Fassung des Gottesbegriffes nur förderlich sein. Auch hier beruft sich Mendelssohn, wie in den „Gesprächen", auf die Wolffsche Kritik Spinozas, die er allen übrigen vorzieht. Wie Wolff zollt auch er dem Charakter „des redlichen Wahrheitsforschers" alle Ehre, „der sein Leben einzig und allein der Wahrheit gewidmet hatte" (Vortr. 13. Ende).

Sehr wichtig für die Beurteilung des Lessingschen Spinozismus ist der nächste (14.) Vortrag. Nach Mendelssohn, der sich hierbei jedenfalls auf eine derartige Erfahrung im Gespräche mit dem Freunde stützt, würde Lessing zwischen dem Systeme Spinozas in seinem mathematischen Panzer und dem Spinozismus selbst, als einer pantheistischen allgemeineren Weltanschauung geschieden haben. Diese bleibt noch immer zu rechte bestehen, sollte sich auch jenes mit der Zeit als unhaltbar erweisen. Ganz richtig wird in Lessings Namen die Existenz der Dinge ausser Gott für überflüssig erklärt, wogegen Mendelssohn für die Substantialität des Geistes ausser Gottes Wesen eintritt. „Wenn mein Freund", so schliesst der Vortrag, „der Verteidiger des geläuterten Spinozismus, alles dieses zugiebt, wie er, vermöge seiner Grundsätze, sicherlich gethan haben würde, so ist Moral und Religion geborgen; so unterscheidet sich ferner diese Schule von unserem Systeme bloss in einer Subtilität, die niemals praktisch werden kann, in einer unfruchtbaren Betrachtung: ob Gott diesen Gedanken des besten Zusammenhanges zufälliger Dinge hat ausstrahlen, ausfliessen,

ausströmen können? . . Thuet auf Worte Verzicht, und Weisheitsfreund, umarme deinen Bruder!" Diese Vertuschungsmanie, „die alle Streitigkeiten der philosophischen Schule für blosse Wortstreitigkeiten zu erklären" geneigt ist und den „Morgenstunden" Kants herbe Kritik zugezogen hat, erklärt sich aus den praktischen Motiven der Mendelssohnschen Philosophie, welche insofern dem freien, unbeirrten Denken eines Lessing nachsteht und mit Unrecht als ein spinozistischer Zug betrachtet wird.

Mit Lessing beschäftigt sich Mendelssohn auch im nächsten Vortrage. „Mit ihm habe ich sehr lange philosophischen Umgang gehabt; wir haben uns viele Jahre hindurch unsere Gedanken über diese Materien einander mitgeteilt." Gegen den Einwurf, dass der Deist Lessing, der Verfasser des Nathan, dieses „Anti-Candide", wie er hier genannt wird, nicht Spinozist gewesen sein könne, tritt Mendelssohn für seinen Freund, als einen Verteidiger des Pantheismus, ein. „Ohne demselben (dem Pantheismus) zugethan zu sein, konnte er sich, so wie ich ihn gekannt habe, selbst eines Irrthums mit Eifer annehmen, wenn die Gründe nicht hinreichend waren, mit welchen man ihn bestreiten wollte." Und schliesslich ist ja ein „geläuterter" Spinozismus ganz unschädlich. Dafür, dass in der That auch ein solcher „verfeinerter Pantheismus" seinem Freunde eigen war, bringt er selbst aus Lessings „Christentum der Vernunft" die Belege bei. Somit fand Jacobi mit seiner Entdeckung des Lessingschen Spinozismus Mendelssohn gar nicht so überrascht, wie er erwartet hatte.

Der Verteidigung Lessings gegen Jacobis Verdächtigungen und zugleich der genauen Angabe seiner eigenen Stellungnahme zum Spinozismus gilt Mendelssohns nächste und zugleich letzte Schrift: „An die Freunde Lessings."

„Lessing und Heuchler, der Urheber Nathan's und Gotteslästerer!" Dies liess sich in Mendelssohns Kopf nicht zusammenreimen. Lessing wäre als Spinozist ihm immer noch der alte liebe Freund geblieben, zumal Spinozas Philosophie der Lehre des Judentums am nächsten komme und dieses selbst beweise, dass man als Spinozist ein sehr braver Mensch sein könne. Ausserdem wusste er, dass Lessing von Jugend auf eine Neigung zum Pantheismus besessen habe. Doch hätte Lessing in Wahrheit das, was Jacobi ihm in den Mund legt, gesagt, so würde er vor Mendelssohn geheuchelt haben, oder er wäre noch in den letzten Tagen seines Lebens tief gesunken. Die Glaubwürdigkeit des von Jacobi veröffentlichten Gespräches erscheint ihm schon darum als

zweifelhaft, weil, nach seiner Meinung, Jacobi sich selbst darin alles Vernünftige vorbringen lässt. Und wie hätte ein Lessing den „Prometheus" loben können! Jacobis Benehmen bezeichnet er als unanständig, als einen Vertrauensbruch. Seine blinde, denkfeindliche Glaubensseligkeit widert ihn an.

Im Ganzen genommen, entfernen also den sonst selbst gegen derartige Konsequenzmacherei eifernden Mendelssohn von Spinoza die theologischen und moralischen Folgerungen, welche sich aus der Spinoza zugeschriebenen Unterdrückung der Individualitäten und der Lehre von einem verstand- und willenlosen Gotte notwendig ergeben. Doch nähert sie einander wiederum alles das, was Mendelssohns Meister Leibniz mit Spinoza gemein hat, ja die Anerkennung eines „geläuterten" Spinozismus knüpft die Beziehung zwischen den beiden grossen Glaubensbrüdern noch enger.

Doch konnte ein solcher Pakt, wenn er auch noch so ehrenvoll für die Unparteilichkeit und Duldsamkeit des ersten unserer „Aufklärer" zeugt, für die andere Partei, zumal Spinoza von Mendelssohn nicht einmal recht ernst genommen wurde, nur mehr nachteilig als vorteilhaft sein. Ein tieferes Verständnis fand Spinoza in Deutschland erst infolge jenes Streites zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessings Spinozismus.

§ 48. Der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn.

Dieser Streit, der letzte Spatenstich zur Eröffnung des Grabes Spinozas, ist nicht allein eines der wichtigsten und folgenreichsten Ereignisse in der literarischen Geschichte Deutschlands, sondern zugleich eine der interessantesten Gelehrtenfehden überhaupt. Das ganze gelehrte und schöngeistige Deutschland nahm in dieser Auseinandersetzung für oder gegen entschieden Partei, und scharf sonderten sich darin Gegensätze, die ursprünglich auf anderen Gebieten wurzelten.

Das berühmte Gespräch zwischen Lessing und Jacobi, kurz vor Lessings Tode, hatte den ersten Anlass dazu gegeben. Jacobi glaubte in der Thatsache des Lessingschen Spinozismus ein Geheimnis zu besitzen, welches er für zu wertvoll hielt, um es der Oeffentlichkeit vorzuenthalten. Nicht allein, dass ihm keine Beute willkommener sein konnte, als bei einer Grösse, wie Lessing, Spinozismus oder, was er damit für gleichwertig hielt, Atheismus zu entdecken, wonach er gerade damals unter den zeitgenössischen Denkern auf der Suche war. Es war für den eitlen Mann offenbar auch eine erwünschte Gelegenheit, sich neben Lessing nennen zu hören.

Ein solches Bestreben bekundet schon sein „Etwas das Lessing gesagt hat," eine Erläuterung zu seines Freundes Joh. Müller „Reisen der Päpste" aus dem Jahre 1782. Hiergegen richteten sich (1783) die „Gedanken verschiedener bei Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift" im „Deutschen Museum," die zum Teil aus Mendelssohns Feder stammten. Während dieser Plänkeleien wurde letzerer zugleich auf einer anderen Front von einem Gegner angegriffen, der Jacobi nicht fern stand und nun durch den gemeinsamen Feldzug gègen Mendelssohn noch näher trat: dem „Magus des Nordens", Joh. Georg Hamann. Im übrigen aber schloss sich der Norden enger um das Haupt der Aufklärung, Mendelssohn, zusammen, während der Süden unter Jacobis Führung in den Kampf um Lessings Erbe zog.

Mendelssohn hatte nämlich in seinem „Jerusalem" (1783) das Verhältnis von Staat und Kirche ähnlich, wie Spinoza, und auch die Offenbarungslehre in einer Weise behandelt, welche ihm von Hamann, in dessen gegen Mendelssohn gerichteten „Golgatha und Scheblimini (1784), den Vorwurf des Atheismus eintrug, welchen zu gleicher Zeit Jacobi mit seiner Bezichtigung des Spinozismus gegen Lessings Manen schleuderte. Inzwischen war Mendelssohn in direkte Beziehungen zu Jacobi getreten. Unmittelbar auf jene Aufsätze im „Deutschen Museum" (Jan. bis Febr. 1783) folgt (März bis Juni) eine Privatkorrespondenz zwischen Jacobi und Mendelssohn einer- und Elise Reimarus, der gemeinsamen Freundin beider, andererseits. Jacobi hört von Mendelssohns Absicht, über Lessing zu schreiben und eröffnet der Freundin sein „Geheimnis", da dadurch erst das Lebensbild des ihnen allen so teuren Freundes vervollständigt werde. Mendelssohn, der davon durch seine Korrespondentin erfährt, nimmt Jacobis „Endeckung" mit Misstrauen auf. „Was heisst (16. August 1783) dieses „„Lessing war in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist"? Mit dem ewigen Classificiren! Dass wir immer die Sachen nur in Rubriken eintragen wollen! Wie hat sich Lessing dieses gegen Jacobi geäussert? Hat er mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System für wahr und gegründet? und welches? das er in seinem tract. theol.-pol. oder in seinen princ.-philos. Cart. vorgetragen, oder das Lud. Meyer in seinem Namen nach seinem Tode bekannt machte? Und wenn zu dem allgemein dafür bekannten atheistischen System des Spinoza, so frage ich einen denkenden Kopf wie Jacobi: hat Lessing das System so genommen, wie es Bayle missverstanden oder wie Andere es besser erklärt haben? — Wenn Lessing im Stande war, sich so schlechtweg, ohne alle nähere Bestimmung, zu dem System irgend eines Mannes zu verstehen; so

war Lessing zu der Zeit nicht mehr bei sich selber, oder in seiner sonderbaren Laune, etwas Paradoxes zu behaupten, das er in einer ernsthaften Stunde selbst wieder verwarf. Hat aber Lessing etwa gesagt: „„Lieber Bruder! der so sehr verschriene Spinoza mag wohl in manchen Stücken weiter gesehen haben, als alle die Schreier, die an ihm zu Helden geworden sind. Sein System ist so ungereimt nicht, als man glaubt.““ Hat er etwas dergl. sich merken lassen, wie ich von meinem Freunde vermute; . . . ich bin zu aller Zeit bereit, dieses von ganzem Herzen zu unterschreiben, man bringe mich, unter welche Rubrik man wolle. Herr Jacobi ist sicherlich der Mann nicht, der sich die Sachen nur halb sagen lässt, oder der das Gesagte nur halb versteht. . . . Ich wünsche also sehr, dass sich Ihr Freund gefallen liesse, uns ausfürlich zu berichten! — Bis dahin bleibe ich bloss bei meinem bewunderungsvollen Ausrufe: Lessing ein entschiedener Spinozist! so wie Lessing und ich einst ausriefen: Pope ein Metaphysiker! Sobald uns aber Herr Jacobi hierüber befriedigt hat, sehe ich nicht ob, warum u. s. w. Die G., S.“ [Goethe — Schiller?] „und wie die Leute übrigens heissen, werden sich freuen und über uns triumphiren. Immerhin . . . Ihre Furcht, . . . hinter den Worten: „„in seinen letzten Tagen““ etwas weit Fataleres zu finden, als das Wort Spinozist, hat mich ungemein vergnügt. . . Und wie: wenn er nun beides geworden wäre: Spinozist und Kabbalist zugleich? So sehr disparat sind diese Systeme nicht, dass sie sich einander völlig ausschliessen.“

Auf diesen Brief hin, der uns über Mendelssohns Stellung zu Spinoza sowohl wie zu Lessing und dem Jacobischen Kreise die wertvollsten Aufschlüsse gibt, entspann sich (1783—85) zwischen Jacobi und seinem Partner ein Briefwechsel, der allerdings mehr den Spinozismus selbst als Lessing zum Gegenstande hatte. Schon am 18. Nov. 1783 berichtet Mendelssohn, nachdem er von Jacobi den gewünschten Bescheid erhalten, an Elise und Dr. Reimarus: „Ich sehe wohl, dass ich Herrn Jacobi misskannt habe. Ich hielt ihn für einen schönen Geist, der sich nebenher mit Philosophie beschäftigt . . . Für jetzt ist es mir noch ganz unmöglich, weder an Lessing, noch an Spinoza anhaltend zu denken. Lieber spät als schlecht. Es wird alsdann von Herrn Jacobi und von Ihrem . . . Rath abhangen, welcher Gebrauch von dieser Unterhaltung mit Hrn. Jac. zu machen sei. . . . Ich bin ohnehin nicht willens, wenn ich über Lessing schreibe, etwa einen Propheten oder einen Heiligen aus ihm zu machen. . . Das Gedicht „Prometheus“ hat mir gefallen. Eine gute Persiphlage! Glücklicher kann das spinozistische System nicht in

2364608

seiner ganzen Nacktheit gezeigt werden. Die Lücken desselben fallen nie so deutlich ins Auge, als wenn es, durch Hülfe der Poesie, ad sensum communem reducirt wird. Ich erinnere mich, dass Abbé Bernis es auch versucht hat, dieses System in Verse einzukleiden. Allein das hagere Skelett scheint sich mit keiner Bekleidung zu vertragen. . . desto scheusslicher, je prächtiger das Gewand ist. Und nun fordern Sie (mich) zu keiner Arbeit auf, die ihn in Lebensgefahr stürzen würde. Die alten bekannten Gründe, so schlussrichtig und bündig sie mir auch vorkommen, sind den Sophisten unseres Jahrhunderts zu Spott und Mähre geworden. Was nicht quer durch den Sinn fährt, und wie ein Wetterschlag erschüttert, macht keinen Eindruck mehr. . . Als treuer Gehilfe oder Schildknappe will ich Ihnen zur Seite stehen." Hierauf von Elise aufgefordert, gegen Jacobi für Lessing in die Schranken zu treten, findet Mendelssohn (5. Januar 1784) „die Arbeit, ihn (Jac.) zu widerlegen, höchst unangenehm und verdriesslich . . Zum Verwirren und Durcheinanderwerfen der Begriffe gehört bloss Scharfsinn; und diesen haben solche rasche Köpfe im Ueberfluss . . ."

Doch Jacobis Herausforderung selbst, die ihm durch die Freundin überbracht wird, kann er nicht gut ausweichen. Er schreibt an jenen am 1. Aug. 1784: „Sie haben den Handschuh ritterlich hingeworfen, ich nehme ihn auf, und nun lassen Sie uns unseren metaphysischen Ehrenkampf nach Ritterbrauch unter den Augen der Dame ausfechten, die von uns beiden hochgeschätzt wird." Dieses Schiedsrichteramt bietet er Elise mit den Worten an (8. August 1784): „Sie haben selbst Anlass dazu gegeben, indem Sie mir die Ausforderung des Herrn Jacobi zugeschickt haben . . Ich hoffe, wir werden unter Ihren Augen die Gesetze der Bescheidenheit . . . nie überschreiten" Am 28. Jan. 85 berichtet er über seine gegen Jacobi gerichteten „Morgenstunden" und sucht die Hamburger Freunde auf seine Seite zu ziehen. „Hat" [Dr. Reimarus] „mich seitdem vergessen? Sollte er wohl erlauben, dereinst von seinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen? . . Die Sache ist mir wenigstens sehr wichtig, und verdient von seiner Seite einige Aufopferung. Auch um die Erlaubniss werde ich ihn bitten, seine Widerlegung des Spinozismus gehörigen Orts einzuschalten."

§ 49. Reimarus d. J.

Diese Widerlegung des Spinozismus findet sich in der 1787 zu Hamburg erschienenen Untersuchung „Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntnis und der natürlichen Religion" von

dem jüngeren Reimarus. Dieser, von Fach Mediziner, gesteht selbst in der Vorrede, erst durch den Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi zu seinem, übrigens recht laienhaften, Urteil über Spinoza angeregt worden zu sein. Er nimmt ausdrücklich mit dem Berliner Freunde an, dass „Lessing in dem Gespräche nur Scherz getrieben" (S. 143 f.), und wendet sich gegen die Jacobi, Wizenmann, Lavater, „welche keine vernünftige Religion anerkennen" (S. 171). Wo Reimarus von Spinoza handelt, legt er seinen Untersuchungen nur die Darstellung des Spinozismus, wie sie Jacobi gibt, zu grunde. Spinoza hat nach seiner Meinung (S. 143) in der That manche scharfsinnige und richtige Bemerkungen geäussert. Aber (§ 53) „seine Vorstellung des Alleinwesens ist doch nur Abstraction, oder Zusammenfassung im Begriffe." Denn (§ 55) „Vielheit und Veränderung in untheilbarer umwandelbarer Einheit sind leere Ausdrücke. Allgemeines Wissen, unbestimmte Kraft, ist kein Wesen, keine Kraft." Er selbst hatte kurz vorher gelehrt (§ 40): „Der Gottheit können wir, allgemein gesagt, nur die ursprüngliche vollkommenste Kraft zuschreiben," und er schliesst mit den Worten (§ 60): „Meines Theils finde ich in der That, dass jede neue Untersuchung meine Zuversicht nur noch mehr bevestigt, und allen Anlass, jene vollkommene Urkraft in Ihren Würkungen gleichsam vor Augen zu haben, desto lebhafter macht. Jede Einrichtung, wie des grossen Weltbaues, so jedes unorganischen, organischen, empfindenden Wesens, die sich mir darbietet, wiederholt mir nun mit grösseren Vergnügen die Ordnung der unabsehbaren Reihen, deren Zusammentreffen ich nachgespürt habe." Während sich also in diesen Worten des Naturforschers bereits eine Spur der Herder-Goetheschen Auffassung Spinozas zeigt, ist Reimarus im übrigen noch ganz der Sohn der Aufklärung, der dem Spinozismus höchstens so viel Konzessionen macht, wie etwa ein Wolff oder Mendelssohn (vgl. § 48, 49)."

Diesen Mann wünscht nun Mendelssohn (29. Apr. 85) zum „Kampfrichter" in seiner Streitsache. „Ohne (seine) Censur kann nichts öffentlich in der Sache erscheinen. Grüssen Sie den liebenswürdigen Gegner (Jacobi) in meinem Namen." Jacobi sollte auch nichts veröffentlichen, ohne vorher die „Morgenstunden" gelesen zu haben. Doch bald erklärt er, gelegentlich der Uebersendung der „Morgen-stunden" an die Hamburger Freundin, eine Verständigung mit dem Gegner für unmöglich (24. Mai 85). Aehnlich lauten Mendelssohns Briefe vom Juni und Juli. In den „Morgenstunden", aber erst im zweiten Teile, sollte auch der Briefwechsel mit Jacobi veröffentlicht werden, wozu er vorher die

Erlaubnis von Jacobi eingeholt hatte. Er kündigt diesem das Erscheinen seiner Schrift (21. Juli 85) an und übersendet ihm sowie der Freundin den ersten Teil gedruckt (4. Oct.).

Doch war ihm Jacobi inzwischen zuvorgekommen. Er schickte auch gleichzeitig dem Gegner seine „Briefe über die Lehre des Spinoza" und freut sich hinterher, in einem Briefe an Goethe, dass die Packete sich gekreuzt und er somit nicht der Hinterlist geziehen werden könne. Den in diese Schrift aufgenommenen Aufsatz über die Lehre des Spinoza hatte er schon Anfang 1785 unter anderen Goethe und Herder zur Begutachtung unterbreitet. Nach seinem zweiten Zusammensein mit den Freunden in Weimar, wozu ihn Goethe in der erbetenen Zuschrift (9. Juni 85) eingeladen, hatte sich seine Auffassung Spinozas der ihrigen mehr angepasst, als Herder bei der Abfassung seines Urteils über Jacobis Darstellung des Spinozismus (6. Juni) es wohl für möglich gehalten hatte. Am 30. Juni bittet auch Lavater um Einsicht in den Briefwechsel mit Mendelssohn, wovon Jacobi ihm (27. Mai) gemeldet.

Sobald dieser mit seinen „Briefen" fertig war, sandte er sie am 2. Sept. an Herder und Goethe. Letzterer ist, wie aus seinen Briefen vom 11. Sept. und 20. Oct. hervorgeht, in der Sache mit Jacobi durchaus nicht einverstanden. Doch lässt er sich durch die Bande persönlicher Freundschaft in dem Streite mit den Berlinern, wenn auch nicht öffentlich, auf seine Seite ziehen. Vom 20. Oct. ist auch der Brief Mendelssohns an Elise datirt, worin er seiner Entrüstung über das Benehmen Jacobis Ausdruck verleiht. Ganz ebenso dachte auch die Freundin darüber. Schon am 8. Oct. hatte sich Mendelssohn in einem Schreiben an Nicolai noch schärfer geäussert. Wie Jacobi seine „Briefe", so übersendet er seine „Morgenstunden" allen den massgebenden Persönlichkeiten, von denen er Beifall erwarten konnte, so am 16. Oct. Kant, den 7. Nov. Garve. Damit war der Streit vor das Forum der Oeffentlichkeit gekommen. Nun laufen die Urteile für und wider ein „Hie Mendelssohn! Hie Jacobi!" das ist die Losung.

Goethe schreibt am 1. Dez. mehr humoristisch und ohne ausgesprochen gegen MendelssohnStellung zu nehmen, in dem er nur den Juden sah, und der ihm als Metaphysiker nicht gerade sehr zusagen mochte. Trotzdem ergreift Jacobi mit überstürzender Hast die kaum dargereichte Helfershand und berichtet in Ausdrücken, die weit mehr ihn selbst als den Gegner erniedrigen, über seinen Feldzugsplan und den bisherigen Verlauf des Gefechtes.

§ 50. Claudius und Wieland.

Auch Claudius erscheint auf Jacobis Seite. Doch konnte er einen gegen die Berliner gerichteten Aufsatz nirgends unterbringen. Selbst Wieland, der übrigens Jacobi in seinem Verhältnisse zu Spinoza nicht ganz fernsteht, versagt ihm die Aufnahme in den „Merkur".

§. 51. Hamann.

Besonders eifrig zeigt sich Hamann, der auch schon am 14. Dez. Kant für Jacobis Sache interessirt wissen will. Er wirbt für den Freund im Norden, um die Gegner im eigenen Lager zu fassen. Jacobi hätte sich keinen treueren Bundesgenossen wünschen können. Hamann war nicht nur der erklärte Feind der Aufklärungsphilosophie, er hatte auch vor kurzem Spinoza kennen gelernt und fühlte sich von ihm abgestossen. Schon am 1. Juni 1785 bescheinigt er Jacobi den Empfang der „Briefe" und am 28. Sept. ermutigt er ihn, Mendelssohn zuvorzukommen. Er macht sich Hoffnung auf Kants Beistand und zieht Kraus und Hippel auf seine Seite, ein Eifer, für den sich Jacobi durch die grösste Offenheit erkenntlich zeigt. Dadurch ermutigt, wirbt und spionirt Hamann, wie seine Briefe bis Ende 1785 zeigen, immer emsiger. Sein sehnlichster Wunsch ist es, Kant zu gewinnen, der sich jedoch immer wieder aus der Schlinge zieht. Niemand verfügt über einen reicheren Schimpfwörterschatz gegen Mendelssohn, als Hamann. Erst bei der Nachricht von dem Ableben des Gegners regt sich, in der Erinnerung an die einstige Freundschaft, ein Gefühl der Dankbarkeit in ihm. Doch als Jacobis Benehmen an Mendelssohns Tod Schuld gegeben wird, hält er wieder Stange und fällt in die alte Rolle des judenfresserischen Bramarbas zurück.

Ueberhaupt war durch Mendelssohns Tod eine kleine Wendung im Kampfe eingetreten. Ohne Zweifel litt seine Sache durch die apotheosirende Reklame, zu welcher seine Berliner Freunde seinen Namen missbrauchten. Kant blieb trotz der Versuche, ihn für das Schiedsrichteramt zu gewinnen, für seine Person neutral. Doch schrieb unter seiner Aegide 1786 Jacob in Halle gegen Mendelssohn. Besonders oft wird in diesem Streit auch ein Name erwähnt, der sich die sonderbarsten Verstümmelungen gefallen lassen muss. Er gehört einem Schützling Jacobis, Wizenmann, der ausser seiner, aus Mageninteressen leicht erklärlichen, Anhänglichkeit an diesen seinen

Freund der Geschichte keinen Grund zur Erinnerung gegeben hat. In den ungeziemendsten Ausdrücken vertritt er gegen Mendelssohn die Sache des positiven Christentums. Dieser Umstand sowie sein tragisches Geschick und vor allem Jacobis Empfehlung erwarben ihm in seinen Kreisen viel Anteil. Doch steht sein Benehmen noch weit zurück hinter demjenigen, welches der berüchtigte Joh. Heinrich Schulz in seiner Schmutzschrift zu Tage fördert.

Im allgemeinen hatten aber Jacobis Benehmen, der natürlich Mendelssohns letzte Schrift nicht unerwidert lassen durfte, und dessen, mit dem Streite in Beziehung gebrachter, Tod doch manchen auf Mendelssohns Seite gerufen. So kehrt Goethe, der sich immer mehr vom Kampfplatze zurückgezogen hatte, schon im Mai 86, nachdem ihm Jacobi seine zweite Streitschrift zugesandt, ihm noch entschiedener den Rücken. Der einzige, mit welchem er in der Spinozafrage übereinstimmte, war Herder. Dieser hatte anfangs Mendelssohns Freundschaft gesucht; seine leicht verletzbare Eitelkeit, sein Verhängnis, hatte sich aber hindernd dazwischen gelegt. Mit Jacobi von früher her befreundet, hatte er denn auch an dessen Seite am Kampfe teilgenommen. Doch schon am 16. September 85 hatte er Jacobis Fahne verlassen, um 1787 mit seinem längst geplanten „Gott" selbständig auf den Plan zu treten.

Was Jacobi noch an Gefolgschaft bleibt, fesselt an ihn entweder persönliche Freundschaft oder Hass gegen Mendelssohn und dessen Parteigänger.

§ 52. Stolberg.

So kann Graf Stolberg seiner Entrüstung über die Berliner, seiner Freude über die Entdeckung des Lessingschen Spinozismus sowie über den Abfall des Mendelssohnianers Moritz gar nicht Genüge thun.

§ 53. Joh. v. Müller.

Auch Forster, der Naturforscher, und Johannes von Müller, der Historiker, halten zu Jacobi. Der letztere, zugleich mit Herder eng befreundet, schreibt (April 86) aus Mainz über Jacobis „Spinoza": „Der Anfang (peroratio) gefällt mir, ich habe ihm über dieses Buch geschrieben und kann seine Terminologie nicht annehmen." Unter dem 15. Oct. heisst es:

„Der Streit Jacobis mit Mendelssohn ist wichtig und nützlich; seine Gedanken sind meine: die Religion ist ursprünglich durch Gott in den ersten Menschen gekommen, war Vätersage, bis Schrift nöthig ward, und wird in gewissen Zeiten der Verdunkelung durch Männer Gottes und Begebenheiten erneuert; Jesus Christus aber ist der Schlüssel der Historie."

Ueber Schulzens Schandschrift urteilt Müller am 30. Dez. 86: „Der Schulze, welcher in Zopf und Stiefeln geprediget und seiner Profession ein Atheiste ist, hat „den entlarvten Mendelssohn" geschrieben; es ist einiges wahres in dem Lästerbüchlein, und besonders die lustige Laune auf Unkosten E." [Engel] „und M." [Moritz], die ich nicht eben bedauere."

§ 54. Hemsterhuis.

Ferner zählte Jacobi schon vor dem Streite einen Anhänger in dem Haupte der holländischen Philosophen, in Hemsterhuis, der sich selbst gegen die Anklage des Spinozismus zu wehren hatte.

§ 55. Jean Paul.

Etwas abseits vom Kampfgetümmel, wenn auch mit wohlwollender Neutralität für Jacobi, stand dessen und Herders gemeinsamer Freund Jean Paul.

§ 56. Lavater.

Am zuverlässigsten erwies sich aber Lavater. Hamann hatte sich bei aller Anhänglichkeit an Jacobi doch zuletzt durch dessen Liebäugeln mit dem Katholizismus sowie durch den gemeinen Ton seiner Vasallen gegen Mendelssohn und zum Teil gegen Spinoza, dessen Geistesschärfe ihm bei aller Verfehltheit der Methode stets Bewunderung abgerungen, von ihm abgestossen gefühlt.

An seine Stelle tritt nun Lavater. Dieser bleibt weder mit Hamann einseitig auf dem Standpunkt der Schrift, noch wie Jacobi bei dem schreienden Widerstreit zwischen Denken und Fühlen stehen. Er sucht sie beide mit einander zu vereinigen. Man kann kaum begeisterter von Spinoza reden, als es Lavater in seinen „Physiognomischen Fragmenten" thut, die ja im letzten Grunde auf Spinozas Lehre von der Uebereinstimmung der seelischen und leiblichen Verhältnisse beruhen. Dem flachen

Rationalismus zieht er entschieden den Atheisten Spinoza vor, wenn er eine Demonstrirbarkeit Gottes aufgibt. Als Spinozist, betrachtet Lavater sich selbst als Maschine, als Bibelgläubiger hingegen, als ein freihandelndes Wesen. Darum hält er auch vor Lichtenberg mit seinem Beifall für Spinoza nicht zurück, der uns, nach den übrigen Zeugnissen einer solchen Neigung Lavaters, weniger überrascht, als Lichtenberg selbst, der ihn bei dem vermeintlichen stockfinsteren Orthodoxen am wenigsten erwartet hätte. Er nimmt an dem Fortgang des Kampfes den regsten Anteil und sorgt für die Verbreitung der Jacobischen Schrift in seinen Kreisen.

§ 57. Rehberg.

Dagegen war Jacobi mit seiner Aufdringlichkeit an anderen Stellen auf offenen Widerspruch gestossen. So bei Rehberg, mit dem er trotzdem in ehrlicher Feindschaft verkehren will. Rehberg äussert sich zu verschiedenen Malen verschieden über Spinoza. Schon im Jahre 1779 hatte er sich um den Preis der Berliner Akademie beworben und bei dieser Gelegenheit in Leibniz den einzigen Ausweg aus dem Irrsal des Spinozismus gesehen. Doch näheres Eingehen auf Spinoza hatte ihn immer mehr für diesen eingenommen. 1787 gab er Spinozas Fatalismus und Determinismus entschieden den Vorzug vor Leibnizens Optimismus und Willensfreiheit. Er will sogar, wie später Hegel, den Spinozismus, den er für den einzig zulässigen Theismus hält, symbolisch mit dem Christentume vereinigen. Den Vorwurf, den sich Rehberg dadurch aufgeladen, bemüht er sich später (1828), als hochgestellter Würdenträger und bekannter Publizist zur Zeit der Reaction, mit vielem Beugen und Wenden, abzuwälzen. Doch ist er auch jetzt noch stolz darauf, als einer der ersten für Spinoza eingetreten zu sein. Rehberg sieht im Spinozismus den Ort, wo alle, auch die verschiedensten, Parteien friedlich beieinander stehen könnten. Als Beweis hierfür gilt ihm Goethe, den er persönlich kannte, mit einem Spinozismus, in dem sich Idealismus und Realismus harmonisch vereinigen. Dies begründet Rehberg ganz richtig damit, dass Spinoza sein System rein abstrakt entworfen, ohne Rücksicht auf die Welt der wirklichen Dinge und die Erklärung ihrer Entstehung, worin notwendigerweise die Meinungen auseinandergehen und sich Parteigegensätze bilden. Nun will aber Rehberg bei alledem nur die Absicht gehabt haben, Spinoza als den konsequentesten Systematiker wahrheitsgemäss darzustellen, um, als echter Kantianer, in ihm und durch ihn alle Metaphysik als hinfällig zu erweisen.

§ 58. Garve.

Derjenige, der Kants Lehre mit unter den ersten einer sorgfältigen Kritik unterzogen hat, Garve, ist zugleich einer der strengsten Richter über Jacobis Vorgehen gegen Mendelssohn. Jacobi will von einem Interesse Garves für seine „Briefe" gehört haben und sendet ihm ein Exemplar seiner Schrift. Wie sehr hätte er aber staunen können, wenn er Garves Mitteilungen davon an Weisse und Zollikofer würde gelesen haben. Nirgends ist sein Benehmen schärfer verurteilt worden. Besonders unwillig wendet sich in Garve der ehrliche Protestantismus des Aufklärers gegen die katholisirenden Neigungen, welche die „Jacobiner" zur Schau trugen. Mit Herder stimmt er im Lobe Spinozas überein. Er schätzt die Ethik nicht allein als Anregung zu Denkübungen, sondern ganz besonders in ihren psychologischen Stücken, für die er, wie Mendelssohn, aus der Schule der Engländer gründliches Verständnis mitbrachte. Nur von Spinozas Metaphysik will er nichts wissen. Hatte Rehberg Spinozas Substanz als die unendliche göttliche Denkkraft gefasst, die alle denkenden Einzelwesen in der Einheit ihres Bewusstseins enthält, so erscheint Garve der Spinozismus nur als krasser Materialismus.

§ 59. Platner.

Gleichfalls ein Gegner Kants und Jacobis, schliesst sich Platner doch in der Auffassung des Spinozismus enger an Rehberg und Herder an, so vorsichtig er auch im übrigen über Spinoza urteilt. Er findet einen Dualismus mit dem Spinozismus verträglich, verteidigt diesen gegen die Anklage des Atheismus und nähert sich ihm, als einer der getreuesten Leibnizianer, sowohl in der Lehre von der Materie, als auch durch seinen Determinismus.

§ 60. Jacobi.

Und doch hatte, abgesehen von seinem Verhältnisse zu Mendelssohn, trotz aller Gegnerschaft Jacobi in der Auffassung des Spinozismus das Recht auf seiner Seite. Wie seine ganze Erscheinung in der Geschichte der Philosophie, so ist besonders seine Stellung zu Spinoza eine höchst merkwürdige. Es ist zweifellos, dass seit Jacobi sich ein ganz neues richtigeres Verständnis des Spinozismus angebahnt, und ebenso sicher, dass niemand mehr zu seiner Verbreitung beigetragen hat, als er. Und doch erscheint gerade Jacobi als Spinozas entschiedenster Gegner. Jacobi stellt in seiner ganzen Denkweise eine besondere Spielart der Weimarer Genieperiode dar. Er vertritt

in diesem Kreise die religiöse Gefühlsmystik; er zählt zu Geistern wie Bonnet, Pascal, Rousseau. Es ist ihm in der Philosophie nicht um folgerichtiges Ausdenken einmal gefasster Prinzipien zu thun. Im Gegenteil, im rechten Augenblicke soll das Herz dem Verstande Halt gebieten und dem Geiste das Sprungbrett leihen zu dem berüchtigten Salto mortale in das göttliche Wesen. Ohne diese Selbstbeschränkung kommt man, von welchen Voraussetzungen man auch ausgehen mag, zu einem und demselben letzten Ziele: dem Pantheismus und Atheismus. Jedes rückhaltlose spekulative Denken führt zur Leugnung eines persönlichen Gottes, zur Verwerfung der Teleologie und der Willensfreiheit. Für diesen Standpunkt, den er mit allen Mitteln bekämpft, findet er das klassische Beispiel im Spinozismus, als der atheistischen Konsequenz des Grundsatzes: „Gigni de nihilo nihil."

Die Erscheinung Spinozas muss bei der ersten Bekanntschaft auf das Gefühlsleben eines Jacobi einen überwältigenden Eindruck hervorgerufen haben, wie ihn Fichte in seiner „Bestimmung des Menschen" meisterhaft zeichnet. Bekannt ist sein Hymnus auf Spinoza, sein Philosophenideal: „Sei Du mir gesegnet, grosser, ja heiliger Benedictus! Wenn Du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten Dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in Deiner Seele und seine Liebe war Dein Leben." Besonders imponirte ihm, der beständig zwischen den Trieben des Herzens und den Befehlen des Verstandes hin- und herschwankte, die olympische Ruhe Spinozas. „Einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben." Auf ihn selbst ging etwas von dieser „alles ausgleichenden" Ruhe über, er lernte, wie er selbst gesteht, dadurch gewisse Dinge nehmen, wie sie sind. Andererseits fand er sich aber eben dadurch auch vor dem Abgrunde gewarnt, in welchen ihn der Verstand zu stürzen drohte. In Spinoza sah er seinen eigensten Widerpart.

Nun scheint sich aber Jacobi doch zu früh in diesen gegensätzlichen Standpunkt verbohrt zu haben. Denn ebenso, wie sich in seiner Auffassung anderer Philosophen der Mangel an Ruhe bemerkbar macht, um sich ganz selbstlos in die Gedankengänge eines anderen vertiefen zu können, hat ihn auch der tief empfundene Gegensatz zu Spinoza an dem rechten Verständnisse seiner Lehren gehindert. Eine, wie selten, geistreiche Interpretation der Grundgedanken Spinozas bleibt zwar sein unbestrittenes Verdienst. Auch ist er der erste, der den Spinozismus als absolutes Kausalitätssystem erkannt und dabei

auf die so oft gerügte Inkonsequenz der unbewiesenen Annahme wirklicher Einzeldinge hingewiesen hat.

Dagegen fällt er in alte Irrtümer zurück, wenn nach ihm Spinozas Substanz sich gar nicht von den Einzeldingen unterscheidet, sein Gott keine Attribute ausser Denken und Ausdehnung besitzt, und jeder Pantheismus und Fatalismus Spinozismus ist. Von dieser falschen Auffassung des Spinozismus ausgehend, wittert er denn auch einen solchen in jeder voraussetzungslosen Spekulation. Infolge dieser Ketzerriecherei hat sich Jacobi viele Feinde auf den Hals gehetzt und schliesslich — purch Schellings Polemik — seinen literarischen Ruf gänzlich eingebüsst. Der Atheismus ist der rote Faden, der sich durch alle Systeme von Spinoza bis Schelling zieht. In Leibniz sieht er einen versteckten, in Fichte einen umgekehrten, in Schelling einen potenzirten Spinozismus; Kant muss wenigstens zu einem Vergleiche mit Spinoza herhalten. Damit erklärt sich auch Jacobis Schicksal in dem Streite mit Mendelssohn. Seine supranaturalistische und allzu theologische Beurteilung Spinozas war es besonders, wodurch er sich die wertvolle Freundschaft eines Herder und Goethe verscherzte, welche die gemeinsame Verehrung des Geistesriesen anfangs nur noch mehr zu festigen versprochen hatte.

§ 61. Lichtenberg.

Jacobi lehrte: „Die Speculation gelangt durch sich selbst nur zu einer geistlosen Nothwendigkeit, einer Substanz." „Sich selbst überlassene Vernunft führt auf nichts anders hinaus (als auf Spinozismus), und es ist unmöglich, dass sie auf etwas anderes hinausführe", dies sind Worte Lichtenbergs, welche von neuem beweisen, wie in puncto Spinozae die verschiedensten Köpfe übereinstimmen können. Ebenso Feind der Theologen, besonders der Lavater-Jacobischen Gefühlsschwärmerei, wie der Kantischen Philosophie, hatte Lichtenberg im Spinozismus die Weltanschauung gefunden, zu der ihn seine physikalischen Studien hinführten, und die sich mit seinem klaren, ehrlichen Deismus am besten vertrug. Er betrachtet nicht allein das Lebensbild des grossen Freidenkers mit innigster Teilnahme, er bekennt sich, noch offener als Lessing, mit dem er nahe Verwandtschaft zeigt, zu Spinozas Lehre und sieht in ihr die Religion der Zukunft. „Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein." Ohne Scheu konnte er auch gelegentlich in der Unterhaltung den verketzerten Juden zur Sprache bringen und dabei, ähnlich wie Jacobi bei Lessing, merkwürdige Ent-

deckungen machen. Ein solches Gespräch mit Lavater hat uns Lichtenberg selbst in seinem Briefwechsel aufbewahrt, welcher mit seinen philosophischen Erörterungen, vermischt mit physikalischen Formeln, dem Spinozischen nicht unähnlich ist („Verm. Schrift." Bd. 8 S. 151. Brief an Ramberg vom 3. Juli 1788): „Kaum hatte sich Herr Lavater niedergesetzt (Lass war dabei), so kamen wir von ungefähr auf Mendelssohn, Lessing, Jacobi und Spinozismus zu sprechen.

Da ich nun (offenherzig) den Spinoza seit der Zeit, da ich ihn verstand, für einen ganz ausserordentlichen Kopf hielt, so nahm ich mir zwischen diesen beiden Theologen vor, mich seiner anzunehmen. Ich sagte also, dass ich glaubte, tieferes Studium der Natur, noch Jahrtausende fortgesetzt, werde endlich auf Spinozismus führen, welches dieser grosse Mann vorausgesehen. So wie unsere Kenntnis der Körperwelt zunehme, so verengerten sich die Grenzen des Geisterreiches. Gespenster, Dryaden, Najaden, Jupiter mit dem Bart über den Wolken etc. seien nun fort. Das einzige Gespenst, was wir noch erkennten, sei das, was in unserm Körper spuke. Wir eigneten nemlich den Kräften eine träge Basis zu und nennten sie Materie, da wir doch offenbar von Materie nichts kennten, als eben diese Kräfte. Die träge Basis sei bloss Hirngespinst. Daher rühre das infame Zwei in der Welt. Leib und Seele, Gott und Welt . . Mit einem Wort alles, was sei, das sei Eins, und weiter Nichts! Ἓν καὶ πᾶν, Unum et omne . . Wissen Sie wohl, was Lavater sagte, der mir unglaublich aufmerksam zugehört: Das glaube er auch. Nur machte er einige Einwürfe, auf die er selbst nicht viel rechnete und die alle aus dem christlichen System flüchtig hergeholt waren. Ich kann nicht leugnen, ich wurde über des Mannes wahre Philosophie und Unparteilichkeit so bewegt, dass ich ihm sagte: . . einem solchen unparteiischen Denker, als ich jetzt in ihm fände, hätte ich, aufrichtig zu reden, nicht in ihm erwartet. Es war wirklich ausserordentlich. Nachdem er weg war, fand ich einen grösseren Zusammenhang zwischen diesen Umständen, als ich anfangs erwartet hätte: Er hielt bis jetzt Jesum Christum für den wahren Gott, daraus fliesst sein Wunderglaube; findet er den falsch, so ist das andere Extremum Spinozismus; und ich glaube, er ist auf dem Punkt, jenen falsch zu finden."

§ 62. Herder.

Auf der anderen Seite berührt sich Lichtenberg auf dem Boden des Spinozismus mit seinem zweiten Extrem, dem Weimarer Kreise, den Stürmern und Drängern, welche vor allem

die Lauge seines Spottes zu spüren hatten. Hier hatte Spinoza eine andächtige Gemeinde von Gläubigen gefunden. Als Priester dieser Spinozagemeinde waltete Herder.

Herder nimmt in der Geschichte des deutschen Spinozismus einen der wichtigsten Plätze ein. Er ist nicht nur ein begeisterter Verehrer und geistreicher Dolmetsch Spinozas. Durch ihn wurde auch dessen Lehre erst für die philosophische Auffassung der Natur und Geschichte fruchtbar gemacht; sein Spinozismus gab die erste Anregung zu exakter Erforschung des Seelenlebens.

Wie steht es nun um diesen Spinozismus Herders? Schon Franke weiss in seiner Geschichte des Spinozismus die Vorzüge zu würdigen, welche diese Auffassung Spinozas besitzt. Doch sieht er zugleich schon darin nicht den geschichtlichen Spinoza, sondern zum nicht geringen Teile Herder selbst. Die glänzenden Federn, womit dieser seinen Abgott schmückt, vindizirt der Pastor freilich dem Theismus (s. „Ueber die neueren Schicksale" S. 35 f.). Herder, der „den Begriff einer durch das gesammte Universum verbreiteten, wohlthätigen und harmonischen Wirksamkeit weit vollkommener, glücklicher colorirt und vielseitiger wendet als alle vor ihm," „verschmilzt das kalte, abstracte Spinozische Grundwesen der Welt mit dem Begriff einer geistvollen, Allleben spendenden Naturwirksamkeit ... Nirgends erscheint der Spinozismus glimpflicher; nur Schade, dass es nicht der echte Spinozismus ist." „Soll es Spinozisten in der Welt geben, so mögen es Herdersche Spinozisten sein." (S. 38) Wäre Spinoza von lebhafterer Gemüthsart gewesen und hätte er um so viel später gelebt, ... wer weiss, wie nahe er dem Herderschen Geist seines eigenen Systems dann gekommen wäre und ob er dann nicht gar zum Theismus übergegangen wäre, der alle Vorzüge der geistvollen Herderschen Pantheismus ohne seine Mängel hat?" Diesen Verstoss gegen seine eigene Forderung („Gott" S. VIII)): „Einen Schriftsteller aus sich selbst zu erklären, ist die honestas dem honesto schuldig", hat denn auch die spätere Krtik (Danzel, Schmidt, Hettner, Harms, Hagen, Pfleiderer u. a.) Herder nicht erspart.

Die erste Einwirkung Spinozas auf Herder durch Goethes Vermittelung setzt Hettner in seiner zweiten Entwickelungsstufe an. Er stützt sich besonders auf Herders Geständnis (Briefwechs. I S. 105), „dass er viel in seiner Bildung Goethe verdanke." Schon im Jahre 1778 steht der Verfasser der Schrift „Vom Erkennen" gegen Leibniz auf Spinozas Seite. Um diese Zeit reifte auch der Plan zum „Gott". Gleichfalls im Geiste

des grossen Apostels des Amor Dei intellectualis ist, wie die Gedichte „Ich“ und „Selbst“, 1781 „Liebe und Selbstheit“ verfasst. Am offensten, wenn auch nicht allzu gründlich sind Herders Urteile über Spinoza in seinem Briefwechsel mit Jacobi. 1787 erscheint sein „Gott“. Unter dem Glase des Spinozismus betrachtet er die Geschichte, Religion und Moral in den „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ und der „Philosophie der Geschichte“.

Wie Francke, so sieht auch Hettner in Herders Reden von Gott und göttlichen Dingen theologische Reminiscenzen; sie verraten ihm die Absicht des Geistlichen, seinen Pantheismus zu verheimlichen. Mit Recht betont er zum Schlusse, dass wir ohne einen Herder weder Goethe und Schiller noch eine romantische Schule noch Schelling und Hegel hätten.

Hettners Annahme, dass Herder erst durch Goethe auf Spinoza hingewiesen worden sei, widerlegt Haym damit, dass seine Schrift „Spinoza, Shaftesbury, Leibniz“ bereits 1776, also vor der Weimarer Zeit geplant war, und „Vom Erkennen“ Spinozas Einfluss zeigt. Doch will Haym den Grundstock der Herderschen Philosophie in Leibniz suchen, während Pfleiderer (Rlgsphilos. S. 201) darin nur eine „schon von Lessing vorbereitete, von Herder erst mit Bestimmtheit vollzogene Verknüpfung des Spinozismus mit dem tieferen Geist der Leibnizschen Monadologie“ sieht, „eine Leistung, deren Tragweite für unsere Culturentwickelung kaum hoch genug angeschlagen werden kann.“ Doch vergisst auch Pfleiderer, wie es so oft geschieht, bei der kulturgeschichtlichen Würdigung eines Leibniz die metaphysische Minderwertigkeit seiner, in sich widerspruchsvollen und, durch einseitige Betonung des geistigen Momentes, den Standpunkt des Substantialismus verschiebenden, Doktrin. Damit steht zugleich der Vorwurf im Zusammenhang, Spinoza habe das Handeln nach Rücksichten und Zwecken aus dem Programm des göttlichen Wirkens gestrichen. Was ist eine solche Teleologie anderes, als ein Rückfall in den alten Fehler des Anthropomorphisirens der Gottheit? Was uns subjektiv als zweckvolle Handlung erscheint, ist doch objektiv nichts weiter als ein rein kausaler Vorgang!

Wann und wie hat nun Herder in Wahrheit zu Spinoza Stellung genommen? Dass er von ihm frühzeitig eine allgemeine Kenntniss besessen, lässt sich bei der Universalilät seines Geistes ohne weiteres annehmen und wird zudem durch häufige Hinweise auf die „Ethik“ bestätigt. Doch wird man wohl Haym darin Recht geben müssen, dass sich aus solchen Spuren noch nicht auf ein genaues Studium dieses Werkes

schliessen lässt. Die älteste Stelle, in einem Briefe vom 27. Dez. 1774, die uns über seine Auffassung des grossen Philosophen Aufschluss gibt, zeigt bereits in den Grundzügen deutlich den Charakter seines späteren Spinozismus mit dem ihm eigenen Gefühle für den tiefenSinn des„kalten, geometrischen Glasschleifers". Am 15. Febr. 1775, unmittelbar nach Abfassung der „Erläuterungen", schreibt Herder an Gleim: „Lesen Sie Spinozas Moral" u. s. w. Hier finden wir den ersten Beleg für eine Lektüre des Hauptwerkes Spinozas. 1776 hat er es offenbar im Urtext gelesen, er plant seine Schrift „Spinoza, Shaftesbury, Leibniz." Im Oktober desselben Jahres kommt Herder nach Weimar, wo ihn nun der gemeinsame Kult mit einem Freundschaftsbande mehr an Goethe fesselt. Doch steht damals Spinoza in seiner Sympathie noch auf einer Stufe mit Shaftesbury, noch gehört ihm nicht der Prinzipat in Herders Herzen.

Die Schrift „Vom Erkennen und Empfinden", 1778 erschienen, nimmt Hettner ganz und gar für Spinozas Einfluss in Anspruch, dem auch Haym, während er im übrigen meist Leibniz darin wiederfindet, ein grosses Anrecht auf die Vaterschaft einräumt. Jedenfalls hat Herder bei Abfassung dieser Schrift (1775) Spinoza bereits den ersten Platz unter seinen Meistern eingeräumt. Den diesen kennzeichnenden Ausdruck: „der ohne Zweifel noch göttlichere Spinoza" mit Witte und Biedermann ironisch zu nehmen, liegt nach dem ganzen Ton und Geist der Schrift durchaus kein Anlass vor.

Eine hohe Bedeutung für die Ausbildung des Herderschen sowohl wie des Goetheschen Spinozismus hatte der Verkehr mit Jacobi. Bei seinem ersten Besuche in Weimar fand dieser die Freunde in der Beurteilung Spinozas auf einem von dem seinen völlig verschiedenen Standpunkt. Selbst als sie nach seiner Abreise die „Ethik" nochmals vorgenommen hatten, konnten sie sich nicht zu seiner Auffassung verstehen. Eine Annäherung an den eigenen Standpunkt fand Herder erst in der ihm zur Beurteilung zugestellten Jacobischen „Lehre Spinozas". Am 15. Mai 1799 schreibt Jean Paul an Jacobi: „Herder schrieb jetzt die zweite Auflage von „Gott", und strich den kleinsten Seitenblick gegen Dich weg" — (er bleibt aber bei seiner Ansicht über Spinoza) — „so viele Schmerzen ihm auch Dein Spinoza gab, und theilte sie mir im Manuscripte mit, um statt Deiner Seele zu fühlen und zu rügen." Zu gleicher Zeit und in demselben Sinne äussert sich auch Herder Jean Paul gegenüber: „In Ansehung der Meinung über Spinozas System gehen wir beide, Jacobi und ich, jeder seines Weges, und ich, meiner geringen Wenigkeit nach, bleibe auf dem meinigen noch fester,"

und am 6. Febr. 1784 schreibt er an Jacobi: „Im Ernst, liebster Jacobi, seitdem ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu die Wahrheit des Lessingschen Satzes inne geworden, dass eigentlich nur die Spinozistische Philosophie mit ihr ganz eins sei, nicht als ob ich ihr völlig beipflichtete — denn auch Spinoza hat in alle dem, wie mich dünkt, unentwickelte Begriffe, wo Descartes ihm zu nahe stand, nach dem er sich ganz gebildet hatte. Ich würde also auch mein System nie Spinozismus nennen; denn die Samenkörner davon liegen in den ältesten aller aufgeklärten Nationen beinah reiner, nur ist er der erste, der das Herz hatte, es nach unserer Weise in ein System zu combiniren, und dabei das Unglück hatte, gerade die spitzesten Seiten und Winkel herauszukehren, wodurch ers bei Juden, Christen und Heiden decreditirte. . . . Und so bin ich der Meinung, dass seit Spinozas Tode niemand dem System des εν και παν Gerechtigkeit verschafft habe (auch Mendelssohn nicht in seinen Gesprächen über Spinoza.) O dass es Lessing nicht gethan hat! Furchtsamkeit wars gewiss nicht von ihm, dass er damit nicht hervorrückte, da er keine Folgen einer für wahr gehaltenen Meinung scheute und alle Arten der Einkleidung ihm zu Gebot standen. Der böse Tod hat ihn übereilet! Seit sieben Jahren und länger trage ich mich mit einer Parallele der drei Männer Spinoza, Shaftesbury, Leibniz, und habe nicht dazu kommen können. Vorigen Sommer fing ich aufs Neue an und ging drüber. Die beiden ersten waren durchgelesen; da kam die unbändige Hitze. . . . . Jetzt solls gewiss nicht lang unterbleiben." Er bittet nun um eine Abschrift des Gespräches zwischen Jacobi und Lessing. „Ich kann Ihnen nicht sagen, wie sehr ich mit Lessing in den Hauptprinzipien, selbst in dem, was er von Leibniz gegen Spinoza sagt, übereinstimme . . (S. 254) Das πρωτον ψευδος, l. Jac., in Ihrem und in aller Antispinozisten System ist das, dass Gott, als das grosse ens entium, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens ein O, ein abstracter Begriff sei, wie wir ihn uns formiren; das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das allerrealste, thätigste Eins, das allein zu sich spricht: „„Ich bin, der ich bin."" . . Nicht also von der Verneinung des Satzes: Ex nihil nihil fit, fängt die Philosophie der wahren Entität an, sondern von dem ewigen Satze: Quidquid est, illud est. Eben diesen Begriff des Seins hat Spinoza so fruchtbar entwickelt und ihn, wie mich dünkt, mit Recht über alle Vorstellungs- und Denkarten einzelner Erscheinungen sowohl als über eingeschränkte Arten der Existenz im Raum erhoben. Was Ihr, lieben Leute, mit

dem „ausser der Welt existiren" wollt, begreife ich nicht: existirt Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und untheilbar (denn die ganze Welt ist nur eine Erscheinung seiner Grösse für uns erscheinende Gestalten), so existirt er nirgends. Ausser der Welt ist kein Raum, der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abstraction einer Erscheinung. Eingeschränkte Personalität passt aufs unendliche Wesen eben so wenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird, als eine Art modus oder als ein mit einem Wahn der Einheit wirkendes Aggregat von Wesen. In Gott fällt dieser Wahn weg: er ist das höchste, lebendigste thätigste Eins — nicht in allen Dingen, als ob die was ausser ihm wären, sondern durch alle Dinge, die nur sinnliche Darstellung für sinnliche Geschöpfe erscheinen . . (256) Wie gern möchte ich hiervon noch weiter schwätzen, aber Raum und Zeit gebricht mir, die beiden modi, die alle eingeschränkte Wesen umschränken."

Spinoza erscheint hier also als Systematiker einer uralten Weltanschauung, welche im Gegensatze zu dem landläufigen Theismus, der Gott das Wesen ausbläst und insofern eigentlich Atheismus heissen sollte, Gott zum allerrealsten, immanenten Wesen macht und ihm uneingeschränkte Persönlichkeit beilegt. Herder ist ganz der spekulative Mystiker wie Spinoza, weshalb Jacobi seine Gedanken in Wachters Elucidarnie wiederfinden will. (S. 261) Er sieht bereits im Spinozismus die Philosophie, die alle Systeme in sich vereint; nur bedauerts der Theologe, den konfessionelle Schranken hemmen, sich ihr nicht ganz hingeben zu können. Sicherlich hat er den Spinoza früher als Goethe gelesen und, wenn nicht Goethe zur Lektüre angeregt, so doch mit diesem zugleich die Anregung hierzu von Jacobi empfangen. In seinem Briefe an Jacobi vom 20. Dez. 1784, nach der mündlichen Auseinandersetzung mit dem Freunde über den Sinn des Spinozismus, verteidigt Herder nochmals seinen Standpunkt (S. 261): „Ich will . . , wie billig und recht ist, mit dem göttlichen Spinoza fortfahren . . Mache mir also nicht das Wesen zum abstracten Begriff, das nur allein da ist, durch welches ich nur sofern bin, als ich ein kleiner Zweig auf dieser ewigen und unendlichen Wurzel vom Baume des Lebens grüne. (S. 265) Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, alles in eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist Du ein Atheus, und nicht Spinoza. Nach ihm ist er das Wesen der Wesen, Jehovah. Siehe, da bist Du abermals ein Ketzer, und das ist, was ich wollte . . . Ich muss Dir gestehen, mich macht diese Philosophie sehr glücklich; könnte ich nur meinen innersten Sinn aufschliessen,

sie ganz und unverrückt zu geniessen! Ich wünsche Dir ein gleiches, denn sie ist die einzige, die alle Vorstellungsarten und Systeme vereinigt. Goethe hat, seit Du weg bist," (Sept. 1784) „den Spinoza gelesen; und es ist mir ein grosser Probierstein, dass er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe. Du musst auch zu uns herüber." An dem Streit zwischen Pempelfort und Berlin nimmt Herder regen Anteil. „Du weisst," schreibt er am 6. Juni 1785 an Jacobi (S. 270), „wie sehr ich an dem Gefecht Theil nehme, auch wenn Du nicht der Fechter wärest: mir gehet das Herz auf, wenn ich von dieser leider nur zu erhabenen Philosophie einen Laut höre." (S. 271) Mendelssohn „nahm Dich, den Antispinozisten gegen Lessing, für den leidigen Spinoza selbst; und nun dünkt mich, lässest Du Dich aus Deinem Standort locken und gibst einen Lehrbegriff des Spinoza, ohne wenigstens Dir den Rücken frei zu halten, wiefern dies Dein System sei oder nicht?" Hierauf gibt er eine Kritik dieser Jacobischen Darstellung und macht dabei die treffliche Bemerkung, dass Spinoza den Begriff des Werdens als dunkel mit Absicht vermieden habe. (S. 273) „Spinoza hat keinen Begriff vom Werden, vom Nichtgewordensein, Entstehen und Nichtentstandensein. Sein ganzes System ist gebauet, damit man dieser dunkeln Worte entbehre; sollte es also gut sein, damit anzufangen? (S. 275) Vermummt hat Spinoza nichts; wo seine Ausdrücke uns unpassend sind, entspringen sie von der ihm zu nahen, damals gewöhnlichen Catesischen Sprache. (277) Das System Spinozas ist hier im Wesentlichen dargestellt, wie ichs mir denke." Unter dem 16. September 1785 heisst es ferner: (278) „Das Aergerniss des Spinozismus ist jetzt gegeben; lass sehen, wie Mendelssohn ihm steuert. Du bist bei dem allen ein wahrer orthodoxer Christ; denn Du hast einen extramundanen Gott, comme il faut, und hast Deine Seele errettet . . . Ich mische mich vor der Hand nicht drein und bleibe mit meinem „„Spinoza, Shaftesbury, Leibniz"" zu Hause. Wir waren gestern Abend bei Goethe und haben durch eine sehr glückliche Buchstabenschnitzerei aus Catechismus Atheismus herausgebracht . ."

1787 erschien Herders „Gott", die Hauptquelle für die Kenntnis des Herderschen Spinozismus. Dieser zeigt, wie der kurze Traktat Spinozas, die Gedanken, die sich in der Ethik zu festen, starren Begriffen krystallisirt haben, noch in lebendigem Flusse. Wie Lessing vindizirt Herder der Gottheit, der „höchsten Kraft, die sich selbst kenne, sich selbst geniesse und habe" und ihrem „Wesen nach Kraft, Weisheit und Güte ist", eine, wenn auch „uneingeschränkte", Persönlichkeit, dem Menschen die Individualität

und eine Unsterblichkeit in Form der Seelenwanderung. Doch ist Herder eine schärfere Betonung des naturalistischen Charakters der Lehre Spinozas besonders eigen. Die Welt ist ein Reich lebendiger Kräfte, unzähliger Organisationen. Zwecke im Wirken Gottes suchen ist Religion, „Freude des Gemütes und Freiheit, Erkenntnis und Seligkeit." Lenkt Herder schon hier unzweideutig in das Leibnizische Geleise rein, so verfolgt er diese Bahn noch bestimmter in seinen geschichtsphilosophischen Schriften. Doch wenn er selbst durchaus Spinozist sein will, so kann man ihm diesen Titel ohne Bedenken lassen. Denn einzig und allein da, wo Leibniz Spinoza lehrt und diesen in seinem Geiste fortbildet, begleitet ihn Herder, ohne auch nur mit einem Schritte seiner Kompromisstheologie und seinem Spiritualismus näher zu treten. Mag auch das Studium Leibnizens unbewusst in ihm nachgewirkt haben, so darf man doch nie vergessen, dass er zugleich auch bei Kant in die Schule gegangen und mit diesem zugleich unter dem Einflusse der Franzosen und Engländer steht. Andererseits sind es ja erst Philosopheme, wie dasjenige Herders, durch welche ohne ihre Absicht erst ein wahreres Verständnis Leibnizens angebahnt worden und seine Lehre von den Schlacken der Wolffschen Beisätze geläutert worden ist.

§ 63. Goethe.

Herder am nächsten in der Auffassung Spinozas stand Goethe. Die Literatur über Goethes Verhältnis zu dem Amsterdamer Philosophen hat sich bereits berghoch aufgetürmt. Schon früh wird sein Name in der Spinozafrage genannt. Sein Gedicht „Prometheus" hatte unschuldiger Weise zu Lessings Bekenntnis und damit zu dem Streit um Spinoza den Anlass gegeben; es war das Zauberwort, das den Geist des verschollenen Denkers aus dem Bann eines ganzen Jahrhunderts erlöste.

Von eigentlichem Spinozismus ist aber in diesem Gedichte ebensowenig zu merken, wie in Goethes gleichzeitiger schwärmerischer Neigung zum Studium der Natur. (S. Kestner, Goethe und Werther 1854 S. 40 f. „Er hat . . die Natur, im physikalischen und moralischen Verstande genommen, zu seinem Hauptstudium gemacht.") Er hatte Spinoza aus den Urteilen eines Poiret und Bayle kennen gelernt. Kein Wunder also, dass er auch später noch, drei Jahre vor seiner Bekehrung zum Spinozismus und merkwürdiger Weise gerade da, wo er sich diesem unbewusst auffallend nähert, ihn abfällig beurteilt. „Getrennt über Gott und Natur abhandeln," so lautet eine Notiz

aus jener Zeit (Schöll, Briefe . . . von Goethe aus den Jahren 1766—1786[2] 1857 S. 104.) „ist schwierig und misslich, eben als wenn wir über Leib und Seele gesondert denken. Wir erkennen die Seele nur durch das Mittel des Leibes, Gott nur durch die durchschaute Natur; daher scheint es mir verkehrt, Denker der Verkehrtheit zu zeihen, die ganz philosophisch Gott mit der Welt verknüpft haben. Denn was ist, muss notwendig zum Wesen Gottes gehören, weil Gott das einzige Wirkliche ist und alles umfasst. Die hg. Schrift ist unserem Urteil auch nicht entgegen; . . . und das ganze Altertum erkannte ebenso; eine Uebereinstimmung, auf die ich grosses Gewicht lege. Denn mir zeugt das Urteil so grosser Männer für die Vernunftmässigkeit jenes Systems, wonach die Welt von Gott ausfliesst; wenn ich auch zu keiner Schule schwören will und sehr bedaure, dass im Spinozismus, da auch die ärgsten Irrtümer dieselbe Quelle haben, dieser so reinen Lehre ein so böser Bruder (i. T.: iniquissimum fratrem) erwachsen ist." In seiner „Geschichte des ewigen Juden" sollte dieser, nach Goethes Absicht, bekanntlich auch Spinoza besuchen und bei dieser Gelegenheit die wesentliche Uebereinstimmung des Christentums mit dem Spinozismus betont werden. Auch einige Aufzeichnungen in den Strassburger Tagebüchern tragen unverkennbar ein pantheistisches Gepräge.

Am 7. April 1773 schreibt er an Höpfner (Goethe-Jahrbuch VIII): „Ihren Spinoza hat mir M[ercks] gegeben. Ich darf ihn doch ein wenig behalten? Ich will nur sehn, wie weit ich dem Menschen in seinen Schachten und Erdgängen nachkomme."

Im Juli 1774 hatte Goethe in Jacobi endlich den Mann gefunden, der mehr als sonst jemand geeignet war, ihn für seinen späteren Mentor in allen Fragen des Lebens zu begeistern. Spinoza war der wichtigste Gegenstand ihrer Gespräche; gefestigt in seinem Pantheismus, verliess er den Freund.

Doch sollte er seinem ersten Lehrer im Spinozismus bald untreu werden. Er brachte bessere Vorbedingungen mit zur Erfassung dieser Religion der Natur. Nun erst las er diese mit dem richtigen Verständnis, nicht mehr, wie früher, als Kabbalist, sondern als echter Schüler Spinozas. Er selbst legt davon in einem Briefe an Knebel und vor allem in seinem herrlichen Aufsatz „Die Natur" offenkundig Zeugnis ab.

Das eigentliche Studium Spinozas aber begann Goethe erst etwa 1784. Am 20. Dez. schreibt Herder an Jacobi, Goethe habe den Spinoza gelesen. Schon im folgenden Jahre findet sich Gelegenheit, in dem Streite zwischen Mendelssohn und

Jacobi Partei zu ergreifen. Am 9. Juni 1785, nach dem Empfange der „Briefe über die Lehre Spinoza", schreibt Goethe aus Ilmenau an Jacobi: „Ich mache Herdern und mir Vorwürfe, dass wir so lange mit unserer Antwort zögern, Du musst uns entschuldigen, ich wenigstens erkläre mich höchst ungern über eine solche Materie schriftlich, ja es ist mir beinahe unmöglich. Darüber sind wir einig und waren es beym ersten Anblicke, dass die Idee, die Du von der Lehre des Spinoza giebst, derjenigen die wir davon gefasst haben um vieles näher rückt als wir nach deinen mündlichen Aeusserungen erwarten konnten, und ich glaube wir wurden im Gespräch völlig zusammenkommen. Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles Uebrige ruht, woraus alles Uebrige fliesst. Er beweisst nicht das Dasein Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andere deshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn Theissimum und Christianissimum nennen und preisen. Schon vor vierzehn Tagen hatte ich angefangen dir zu schreiben, ich nahm eine Copie deiner Abhandlung mit nach Ilmeau, wo ich noch manchmal hineingesehen habe . . Vergieb mir, dass ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtungen niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelnen Dinge zu verschwinden scheinen. Ich kann nicht sagen, dass ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, dass mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. Meine Vorstellungs- und Lebensart erlauben's nicht. Aber wenn ich hineinsehe, glaube ich ihn zu verstehen, das heisst er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch und ich kann für meine Sinnes und Handelnsweise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen. Deswegen wird es mir schwer, was du von ihm sagst mit ihm selbst zu vergleichen. Sprache und Gedanke sind bei ihm so innig verbunden, dass es mir wenigstens scheint, als sage man ganz was anders wenn man nicht seine eigensten Worte braucht. Wie oft hast du nicht ganze Stellen aus ihm untersetzen müssen. Du trägst in anderer Ordnung mit anderen Worten seine Lehre vor und mich dünkt, die höchste Cousequenz der allersubtilsten Ideen muss dadurch oft unterbrochen werden. Verzeihe mir, der ich nie an metaphysische Vorstellungsart Anspruchgemacht habe, dass ich nach so langer Zeit nicht mehr und nichts besseres schreibe. Heute mahne ich Herdern und hoffe, der solls besser machen."

Aus diesen Worten ist zu ersehen, dass Spinoza der Gegenstand eingehender Erörterungen zwischen Goethe und Herder gewesen, dass jener aber die Werke des Philosophen nicht vollständig kennt und darum auch Jacobis Arbeit nicht hat an dem Massstabe des Originals beurteilen können. Er betrachtet Spinoza weder als Metaphysiker, noch als Theologe, er studirt ihn als Naturforscher. In einem Weimarer Briefe vom 11. Sept. 95 heisst es von Jacobis „Briefen": „Du sendest mir Deinen Spinoza. Die historische Form kleidet das Werkgen gut. Ob du aber wohl gethan hast, mein Gedicht mit meinem Nahmen vorauf zu setzen, damit man wie bey dem noch ärgerlichern Prometheus mit Fingern auf mich deute, das mache mit dem Geist aus, der Dich es geheissen hat. Herder findet lustig, dass ich bey dieser Gelgenheit mit Lessing auf Einen Scheiterhaufen zu sitzen komme?

Ein sehr wertvolles Glaubensbekenntnis Goethes bringt der nächste Brief an Jacobi vom 21. Okt.: „Dass ich über dein Büchlein nicht mehr geschrieben, verzeih! Ich mag weder vornehm, noch gleichgültig scheinen. Du weisst, dass ich über die Sache selbst nicht deiner Meinung bin. Dass mir Spinozismus und Atheismus zweierlei ist. Dass ich den Spinoza, wenn ich ihn lese, mir nur aus sich selbst erklären kann, und dass ich, ohne seine Vorstellungsart von Natur selbst zu haben, doch, wenn die Rede wäre, ein Buch anzugeben, das unter allen, die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinstimmt, die Ethik nennen müsste. Ebenso wenig kann ich billigen, wie du am Schlusse mit dem Worte Glauben umgehst." Hier stellt sich Goethe offen, unter der Fahne des verschrieenen Atheisten, Jacobi gegenüber. Am 1. Dez. schreibt er an diesen, nach der Lektüre der Mendelssohnschen „Morgenstunden", sehr humoristisch: „Was hast du zu den Morgenstunden gesagt? und zu den jüdischen Pfiffen, mit denen der neue Sokrates zu Werke geht? Wie klug er Spinoza und Lessing eingeführt hat. O du armer Christe, wie schlimm wird dir es ergehen! wenn er deine schnarrenden Flüglein nach und nach umsponnen haben wird! Machst du Gegenanstalten? Und wie?"

Goethe nimmtalso eine mehr beobachtende, als für Jacobi entschiedene Stellung ein. Bald darauf (13. Dez.) erhält er von diesem die erwünschte Auskunft: „Von den Rabbinischen Vorlesungen also! Lieber, sie haben mir eine solche Langeweile verursacht, dass ich dieser Langenweile habe unterliegen und das Buch aufgeben müssen. Es sollen recht viele Leute, aus allen Gegenden von Deutschland darüber eingeschlafen seyn. Die Hauptstücke, deren du erwähnst, auch die Vorrede, habe ich

angesehen, und grade dazu gesagt, was auch du dazu sagst, nemlich dass der Jude ein Erzjude sey. . . . Pfiffig genug ist der neue Sokrates wohl allerdings zu Werke gegangen. Aber mir deucht, das ist jetzt nur desto schlimmer für ihn. Da er sein 14tes, 15tes und 17tes Hauptstück schrieb, war ihm (wie nun jedermann erfährt), schon lange alles, was in meiner Schrift enthalten ist, bekannt; und er schrieb sie dennoch; stellete dennoch Lessingen als einen Apostel der Providenz, als einen Märtyrer der reinen Gottesverehrung dar. Muss er nicht aus diesem Gesichtspunkte vor jedem Auge, das sehen kann, in einer lächerlichen, selbst in einer widrigen Gestalt erscheinen?... Sage mir doch, Lieber, ob du denn nicht auch, was Mendelssohn über das System des Spinoza beybringt, im höchsten Grade abgeschmackt und elend findest? Mir steht der Verstand platt stille, vor dem ganz erlogenen, durchaus grundlosen Gewäsche, und ich kann es mir nicht anders erklären, als dass Mendelssohn es nicht der Mühe werth gehalten, den Spinoza selbst zur Hand zu nehmen, da Leibniz und Wolf schon über ihn entschieden haben . . . Aber das will dem — (Esel möcht ich sagen) gar nicht aus dem Kopf, dass auch der Gott des Spinoza seine Welt doch einmahl geschaffen haben müsse. Ueberhaupt sieht man, dass er sich in die hohen Begriffe, die von einem Ganzen ausgehen, überall nicht zu finden weiss. Sie sind ihm zu mächtig und zu kraus: „„Er kanns in Kopf nicht bringen." Er hofft auf Kants und Hemsterhuis' Bundesgenossenschaft gegen die Berliner. „Mein Büchlein," so schreibt er schon am folgenden Tage, „hat Kant, so wie es erschien, mit grosser Begierde gelesen und soll mit dem Vortrage und dem ganzen Inhalt der Aufgabe sehr zufrieden gewesen seyn. Aus dem Spinoza hat er nie einen Sinn ziehen können. Will es auch nicht können. Vielleicht künftig mehr hierüber im Vertrauen. Mendelssohn hat mir seine Rabbinischen Vorlesungen selbst geschickt, so wie ich ihm auch meine Schrift geschickt habe. Glücklicherweise kreuzten die Packete sich. Mendelssohn soll in einem hohen Grade gegen mich aufgebracht und erbittert seyn; die ganze Berlinische Clique mit ihm. Ich konnte mir dieses, nachdem ich die Morgenstunden gelesen hatte, leicht vorstellen. Dass sich der Geist der piae fraudis, der dieses Geschlecht regiert, in dem Grade blosgeben würde, hätte ich nicht vermuthet. Gegenanstalten habe ich noch keine gemacht. Weiss auch nicht, wie ich sie machen soll. Sage mir deine Meynung. Dass du Theil an der Sache, und an meiner Lage dabey nimmst, freut mich tief in der Seele, und interessirt mich mehr, als alles was ich sonst persönlich dabey haben mag."

Ein solcher Geist konnte nicht auf die Dauer Goethes Freund sein. Vornehm abweisend antwortet dieser, nachdem er sich, wie sein Brief an Frau von Stein (Dez. 85) erraten lässt, immer tiefer in Spinoza hineingelesen, erst Februar 86: „Deinen Brief habe ich wohl erhalten und die Litteratur Zeitung" (worin Kants Aufsatz) „gleich bestellt . . Wieland hat ich weiss nicht welche Bedenken die Recension" (von Claudius) „einzurücken, also ist's recht gut. Mendelssohns Todt war sehr unerwartet, die Zurückgebliebenen werden nun für den Todten fechten und sie haben dadurch gut Spiel. Da ich ausser Herdern niemand sehe noch höre, den diese Angelegenheit interessirt; so weiss ich nicht, was deine Schrift und Mendelssohns Betragen im Publiko für Sensation macht. Ueberhaupt liegt die Sache zu sehr ausser dem Gesichtskreis der meisten."

Noch deutlicher und kälter ist der Brief vom 5. Mai: „Dein Büchlein habe ich mit Anteil gelesen, nicht mit Freude. Es ist und bleibt eine Streitschrift, eine philosophische, und ich habe eine solche Abneigung vor allen litterarischen Händeln, dass Raphael mir einen mahlen und Shäkespear ihn dramatisiren könnte und ich würde mich kaum daran ergötzen, was alles gesagt ist. Du musstest die Bogen schreiben, das sah ich und erwartete sie, nur hätte ich gewünscht die Spezies facti wäre simpler vorgetragen, alles Leidenschaftliche dabey kann ich nicht billigen und die vielen Um- und Anhänge thun auch nicht gut, wenn man kämpft, je knapper, je besser . . Dann lieber Bruder, dass ich aufrichtig sey, das Strauseney will mir gar nicht gefallen . . Wenn die Gegner nur halb klug sind; so machen sie auf den langhälsigen Verfasser Jagd, der in unendlicher Selbstzufriedenheit aus den Büschen hervorsieht und im Schatten sich seiner Superiorität über Elstern und Raben erfreut, und sie haben das ganze Publikum auf ihrer Seite. Liebcr Freund, man hat Exempel, dass Adlereyer im Schoose Jupiters für einen Pferdekäfer nicht sicher waren. Wenn Selbstgefühl sich in Verachtung andrer, auch der Geringsten auslässt, muss es widrig ausfallen . . An dir ist überhaupt vieles zu beneiden! . . Dagegen hat dich aber Gott mit der Metaphysik gestraft und dir einen Pfahl ins Fleisch gesetzt, mich dagegen mit der Physik gesegnet, damit mir es im Anschaun seiner Werke wohl werde, deren er mir nur wenig zu eigen hat geben wollen . . wie weit wir von einander abstehn, hab ich erst recht wieder aus dem Büchlein selbst gesehn. Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten p. 77 und überlasse euch alles, was ihr Religion heisset und heissen müsst. Wenn du sagst, man könne an Gott nur glauben . . , so sage ich dir, ich halte viel

aufs Schauen, und wenn Spinoza von der Scientia intuitiva spricht, und sagt: „„Hoc cognoscendi genus etc. . . .; so geben mir diese wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formali"" ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im Mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist . . Vergieb, dass ich so hingeschrieben habe, wie mirs eben ums Herz war . . ."

Jacobis zweite Schrift gegen Mendelssohns Partei gab also durch ihre unwürdige Polemik Goethe das Signal, von Jacobi abzuschwenken. Um so treuer steht er zu Spinoza, wie er und Herder ihn verstanden, sowohl auf seiner italienischen Reise (1787), als auch in den Gedichten jener Periode, wie „Die Weisen und die Leute", „Sag es niemand, nur dem Weisen" u. a. m. Am 15. Februar 1789 berührt Jacobi in einem Briefe, der Goethe die neue Ausgabe der „Briefe" ankündigen soll, noch einmal die alte Streitfrage. Damit schwindet zugleich Spinozas Namen aus diesem so wertvollen Briefwechsel, der auch in der Folge noch wichtige Aufschlüsse über Goethes philosophischen Standpunkt gibt.

Mit Fichte, wie überhaupt der kritischen Philosophie, die sich „vorzüglich aufs Trennen legt," ist er unzufrieden. Dagegen begrüsst er (1808) Schelling als den „Spinoza redivivus" als Gesinnungsgenossen. Mit diesem teilt er auch die Entrüstung über Jacobis „Von den göttlichen Dingen". Wehmütig klingt es, wenn dieser trotzdem den berühmten Freund nicht verlieren will und ihn bittet, bei der Aufzeichnung seiner Erinnerungen auch „der Laube, in der du über Spinoza, mir so unvergesslich, sprachst" (s. Brief vom 28. Dez. 1812) nicht zu vergessen. Diese Mahnung war überflüssig. Denn gerade durch Jacobis Schrift fühlte sich Goethe nur um so inniger mit Spinoza verbunden, der nun nicht mehr von seiner Seite wich, und dem er denn auch in seiner „Dichtung und Wahrheit" in jenen allbekannten Stellen das schönste Denkmal gesetzt hat.

So zeigt sich denn „der grosse Heide" auch als Verehrer und Verfechter des „grossen Attheisten", und freudig wird er von den Gleichgesinnten als solcher gefeiert. Heine (Deutschland I Buch 2. S 92) preist ihn als den „Spinoza der Poesie. Alle Gedichte Goethes sind durchdrungen von demselben Geiste, der auch uns in den Schriften des Spinoza anweht. Die Lehre des Spinoza hat sich aus der mathematischen Hülle entpuppt und umflattert uns als Goethesches Lied."

Aber erst Danzel liefert, nachdem Schlüter auf die Spinozistische Färbung einzelner Goethescher Schriften, besonders

der „Wahlverwandtschaften", hingewiesen hatte, eine glänzend geschriebene und in der Hauptsache gelungene Monographie „Ueber Goethes Spinozismus" (Hamburg 1843). Nach Danzel ist Goethe der einzige, für welchen Spinoza die Grundlage seiner Bildung geworden ist. Und dies trifft in der That bei den meisten Spinozisten zu. Fast durchweg haben sie sich von einem anderen mehr oder minder heterogenen Gebiete her auf dem Boden des Spinozismus angebaut, ohne hier auf die Dauer Wurzel zu fassen, während bei Goethe, den seine Naturstudien und sein Pantheismus vorzüglich auf Spinoza vorbereitet hatten, Spinozas Lehren die beste Muttererde vorfanden. Die gleichzeitige Philosophie will den Gegensatz zwischen Natur und Geist mit Entlehnung Spinozistischen Werkzeugs idealistisch lösen. Goethe sucht ihn in seiner Dichtung zu überwinden. Unbeirrt durch die Einseitigkeit des kritischen Standpunktes, brauchte er nicht das Gleichgewicht beider Pole zu verrücken und zu zerreissen, was in Spinoza geeint war.

Gleichfalls dem Sinne des Meisters getreuer, als die idealistische Schule, löst Goethe die Frage nach dem Zusammenhange der endlichen Dinge mit der Substanz, die ihm als Realisten besonders nahe liegen musste. „In der Kunst und im Genie . . sehen wir das Individuum walten, aber dasselbe erhebt sich in sich selbst zum Ewigen, und wiederum ist dieses letztere nicht ein Fremdes, sondern das Individuum hat seinen inne wohnenden Inhalt und seine eigene Form als ewige erfasst."

Wie Danzel betonen auch Julian Schmidt und Kuno Fischer neben der Anleitung, die Goethe von Spinoza in der Auffassung des Naturlebens empfangen, die ethische Wirkung, die der Denkerfürst auf den Dichterheros ausgeübt. Für beide hängen diese Gebiete auf das engste zusammen. Die „Resignation" ist eben die Anerkennung eines unverrückbaren Naturlaufes und die Ergebung in den Willen eines unverbrüchlichen Naturgesetzes. Dass eine solche Moral auch krankhafte Auswüchse haben kann, zeigen am besten Goethes „Wahlverwandtschaften".

Vorsichtiger äussert sich bereits Schöll (Briefe und Aufsätze . . S. 105). Er findet in dem Einfluss Spinozas auf Goethe nur „die Bestärkung in eben dem Glauben, den er schon" früher „äussert, dass Gott und Natur durch einander anzuschauen seien. Dieser Glaube war in ihm energisch, war Eins mit seinem Dichtertalent, seinem Berufe, darstellend sein Selbst zu ergreifen, dichtend Erfahrung und Natur zu verklären." In der That sind es verschiedene Quellen derselben Weltanschauung, u. a. auch, wie bei Schelling, Giordano Bruno, welche, durch die Bekanntschaft mit Spinoza mit einem Schlage an das Tages-

licht gezaubert, nun für alle Zeit in einem Becken ihre Wasser vereinigen.

Eine das gesamte zur Zeit vorliegende Material benutzende Darstellung gibt uns erst Hettner (Literaturgesch. III S. 126 ff.). Nach ihm hat Spinoza nicht allein sittlich auf Goethe eingewirkt, wovon, als dem, was auch dem Greise noch geblieben, dieser freilich in „Dichtung und Wahrheit" am meisten spricht. Er hat in ihm auch eine dogmatische Wandlung herbeigeführt. Der „Prometheus" ist das erste Kind dieses Systemwechsels. Danzel hatte in dem Gedichte ebenfalls Spinozismus finden wollen, während andere darin Voltaires Züge erblicken. Jedenfalls ist der hier offen ausgesprochene Atheismus höchstens als Uebergangsstufe zum Pantheismus anzusehen. Anders steht es schon mit dem Glaubensbekenntnis im „Faust". Mit Hettner aber Goethe zum Lehrer Herders im Spinozismus zu machen, widerspricht nicht nur allen sonstigen Darstellungen dieses Verhältnisses, sondern zugleich den Thatsachen selbst. Eingehender über diesen Punkt und im ganzen kritischer urteilt Pfleiderer.

Nach Suphan begann Goethe das eigentliche Studium Spinozas unter Herders Anleitung erst 1784. Pfleiderer findet aber Spuren ähnlicher Gesinnung schon früher bei Goethe, nicht allein in seinen Ansichten von der Natur, sondern nicht minder in seinen theologischen Anschauungen, obgleich er Spinozas theol.-politischen Traktat nie erwähnt. Im Spinozismus fand er den Stein der Weisen, den er vergeblich in der Kabbala und bei Paracelsus, bei den Herrenhutern wie bei Lavater gesucht hatte.

Nun geht aber Pfleiderer entschieden zu weit, wenn er einige Unterschiede, wie sie zwischen dem geometrischen Metaphysiker des 17. und dem ganz in Empfindung und Anschauung lebenden und webenden Dichter an der Neige des 18. Jahrhunderts ganz selbstverständlich, fast zu Gegensätzen herauskehrt. Ganz ebenso wie Spinoza betont auch Goethe der Substanz gegenüber die Unwesenhaftigkeit des Modus, „sich aufzugeben ist Genuss." Ausdrücklich erklärt er sich gegen die Annahme von Endursachen. „So wie Kant", schreibt er an Zelter (V S. 340), „hatte mich Spinoza früher schon in dem Hass gegen die absurden Endursachen beglaubigt. Natur und Kunst sind zu gross, um auf Zwecke auszugehen, und haben's auch nicht nöthig, denn Bezüge giebt es überall, und Bezüge sind das Leben." Und dass Spinozas mechanistische Naturerklärung sich doch noch wesentlich vom Système de la Nature unterscheidet, sollte nicht erst gesagt zu werden brauchen. Goethe fällt in diesem Punkte ebenso wenig wie Schelling von

Spinoza ab, wenn er, dem Fortschritte der exakten Wissenschaften entsprechend, die modernen Werte statt der veralteten in den Rahmen des Spinozismus einsetzt. Goethe ferner unterschieben, dass nach ihm „dem Ganzen eine Idee zu Grunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit wirken möge", heisst ihn, ganz ohne ersichtlichen Grund, auf den Boden des Idealismus zerren; und die Gottheit als Verstand und Vernunft zu fassen, ohne dass hierbei die Ausdehnung zu kurz kommt, das verträgt sich sehr wohl mit Spinoza. Von der bedingungsweisen Zulässigkeit des volkstümlichen Anthropomorphisirens der Gottheit spricht schliesslich der Dichter des Faust auch nicht anders, als der Verfasser des Tractatus theol.-politicus.

Treffend hält zwar Pfleiderer dem „Prometheus", als weit Spinozistischer, „Die Grenzen der Menschheit" entgegen. Unhaltbar aber ist die Behauptung, der Anschauungsweise Spinozas widerstrebe die Erforschung des einzelnen Naturobjektes. Er selbst war nicht nur ein tüchtiger Detailforscher, er fordert nicht allein ausdrücklich zu naturwissenschaftlichen Studien auf, sondern der Geist seiner Lehre hat seit Lichtenberg und Goethe die exakte Forschung oft genug befruchtet und gefördert. Ebenso verfehlt ist es, in Spinoza immer wieder den quietistischen Mystiker zu suchen.

Goethe und Spinoza haben vielmehr im Kern ihrer Lebens- und Weltansicht nichts, was ihre Bahnen hätte wesentlich auseinanderführen können. Goethe verharrt in der That auch Zeit seines Lebens auf Spinozas Standpunkt. Von hier aus erfasste er mit dem Blicke des Genies das Grosse und Bleibende in dem Getriebe des menschlichen Fühlens und Handelns. Unter der Lupe Spinozas erschloss ihm die Natur ihre ewigen Geheimnisse. Shakespeare dort, wie Linné hier, gaben ihm Sonde und Spaten, doch Spinoza führte seine Hand. Nicht eine eigentliche Fortbildung des Spinozismus haben wir ihm zu danken, sondern mehr eine Wiedergeburt Spinozas selbst. Seinen zum System erstarrten Formen haucht der grosse Dichter und Naturforscher frischen Odem ein. In seinen unsterblichen Werken prangt der grosse Lehrer des Monismus in neuem Kleide in ewig jugendlichem Leben.

§ 64. Schiller.

Brüderlich neben diesem Kastor unseres nationalen Schrifttums finden wir seinen Pollux auch hier an dem Himmel des Spinozismus. Man denkt sich Schiller als Philosophen meist

gänzlich unter dem Einflusse Kants. Um so mehr muss es von von vornherein überraschen, ihn frühzeitig im Zusammenhange mit Spinoza nennen zu hören. Man möchte zunächst mit Schlüter (S. 106) meinen: Schiller als Enthusiast für moralische Freiheit, für Tugend und Menschenadel stösst . . . die spinozische Weltansicht mit Hohn und Verachtung von sich."

Erst zwanzig Jahre später hören wir von Ueberweg ein kritisches Urteil hierüber. Schon vorher hatte Gervinus (Ltrgesch. Bd. V S. 153) vermutet, dass „Schiller mit spinozistischen Ansichten im stillen Verkehr" gestanden. Boas hatte sogar in „Schillers Jugendjahre" II, S. 182 f. behauptet: „Das frühe Studium Spinozas hatte den Jüngling tief durchdrungen, hatte sein ganzes Wesen erfüllt, und es spiegelt sich fast in allen seinen Jugendwerken, mit besonderer Deutlichkeit aber in den Briefen des Julius an Raphael." Ueberweg (Sch. als Historiker und Philosoph 1884 S. 34) hält es nun zunächst für sehr unwahrscheinlich, dass Schiller „auf der Akademie oder auch in den nächstfolgenden Jahren Spinoza gelesen habe." In den erwähnten Briefen zeige das Gedicht „Die Freundschaft" eine unverkennbare Verwandtschaft mit Spinozas Ansichten (S. 35). Doch soll diese Schiller nicht wie Boas (S. 148) wollte, unmittelbar aus Spinoza, sondern durch Vermittelung der englischen Moralisten oder Leibniz kennen gelernt haben. Allein Ueberweg selbst sagt, dass Schiller diese „auch nur durch Klopstock und Haller kannte". Jedenfalls stehe Schillers Theosophie Leibniz näher als Spinoza. Ausserdem bedenke man die Unzugänglichkeit der Schriften des anrüchigen Ketzers, dessen Nüchternheit poetisch gestimmte Jünglinge abstossen musste!

Ferner findet sich in Schillers „Anthologie" (1782) unter der Chiffre O ein Epigramm „Hier liegt ein Eichbaum umgerissen" u. s. w. (In Goedekes Ausgabe I. S. 226 No. 12.) Ueberweg sieht mit Boas (S. 182) hierin eine Anspielung auf Spinozas Schicksal unter den Händen seiner Schüler. In diesem Falle müsste der diesen gemachte „Vorwurf doch unvermeidlich auf Leibniz zurückfallen", der andererseits aber, nach Ueberweg, unserem Dichter näher stehen soll, als Spinoza. Aus den Worten Schillers „hör' ich reden" wird auch gefolgert, dass er nicht Spinoza selbst gelesen.

Eine andere Möglichkeit der Bekanntschaft mit Spinoza bietet nach Ueberweg die Lektüre des „Schwäbischen Magazin von gelehrten Sachen" von Balthasar Haug, welches 1776 (S. 139—152) einen Aufsatz über Spinoza brachte, der aber, anscheinend von theologischer Hand, nichts weniger als günstig

über den leibhaftigen Anti-Christ urteilte. Dass endlich Schiller (1787) Körner bittet, ihm die Grundlehren Spinozas auseinanderzusetzen und noch 1788 gesteht, wenig Philosophisches gelesen zu haben, ist, nach Ueberweg (S. 87), für seine Annahme entscheidend. So schliesst er denn auch in seinem Grundriss III[7] S. 295 zu Gunsten Leibnizens jeden Einfluss Spinozos auf Schiller aus.

Ueberweg stützt sich also auf die Unzugänglichkeit der Schriften Spinozas. Nun wird aber jedem, der die Geschichte des Spinozismus, wie überhaupt die einer öffentlich verbotenen und damit allen Neugierigen und freier Denkenden auf das wirksamste empfohlenen Lehre kennt, dieser Grund nicht als sehr stichhaltig erscheinen. In den Originalen wie in Abschriften, in aufrichtigen wie in scheinbaren Widerlegungen verbreitet sich im Geheimen der Zündstoff solcher Lehren nach allen Seiten.

Behauptet aber Ueberweg gar, Spinozas Schriften beleidigten ein dichterisches Gemüt, so stehen dem, neben vielen anderen Beispielen, das nächstliegende eines C. Ph. Conz, des Freundes des jungen Schiller, entgegen. Conz, seiner Zeit als Dichter bekannt und später Professor in Tübingen, hat auch in der Spinozaliteratur als einer der ersten deutschen Uebersetzer der theol.-politischen Abhandlung einen Ehrenplatz inne. Sein Verhältnis zu Spinoza, mit dem er sich eingestandenermassen schon früher beschäftigt hatte, ist sehr bezeichnend für dasjenige Schillers zu dem Vater der modernen Bibelkritik. Auch Conz bekennt als Philosoph den Kantianismus. Von diesem Standpunkte aus gibt er in der That am Schlusse seiner Einleitung eine ausführliche Kritik Spinozas. Trotzdem schätzt er in diesem nicht allein den Mann, der in der Philosophie unter den ersten zu nennen, sondern auch der modernen Theologie weit vorgearbeitet, um nun undankbaren Plagiatoren in die Hände zu fallen. S. VIII der Vorrede heisst es: „Was damals z. Z. Spinozas empörte, ist jetzt durch die moderne Bibelkritik selbst anerkannt." Und „gerade das Zusammentreffen dieser Resultate" der modernen Foschung „mit denen unsers Verfassers erhöht das Interesse an der Spinozischen Schrift, die von grossen Theologen, von den älteren mit Schmähungen abgefertiget, von neueren vernachlässigt ward, (z. B. I. Clericus, bibl. chois T. XXVI part. II. Il est étonnant, que cet homme ait pu passer après cela pour un homme d'esprit en ces provinces, et ces Galimathias pour de belles choses.)" u. s. w.

Ganz in demselben Geiste ist auch jenes Schillersche Epigramm gehalten. Auch die Anspielung darin wird nun erst

klar. Es sind nicht Philosophen, die wenig gelesen zu haben, Schiller selbst bekennt, sondern es sind die modernen Theologen, gegen die er sich, ganz wie Conz, ohne sie zu nennen, wendet. Seine Arbeit hatte Conz (s. Vorbericht S. III) bereits „zu einer Zeit unternommen, als ihm sein damaliger öffentlicher Beruf bey den bekannten, durch den neueren Geist der Philosophie herbeigeführten, religionsphilosophischen Streitigkeiten eine Untersuchung der Urkunden unseres Glaubens zu einem dringenden Anliegen seines Verstandes und Herzens machten. Wie er zuerst dadurch in die Bekanntschaft mit diesem geistreichen Werke gebracht wurde, wie es ihm angenehm und lehrreich sein musste, den ruhigen, mit Würde und Strenge geführten, Untersuchungen eines so vorzüglichen Denkers als Spinoza war, zu folgen, so entstand in ihm der Gedanke, das Werk selber anfänglich theilweise blos für seinen Gebrauch zu übersetzen, und, als er damit weiter und weiter vorgerückt war, der andere, es könnte wohl auch in dem gegenwärtigen Zeitpunkte eine öffentliche Bekanntmachung dieser neuen Verdeutschung nicht ohne Nutzen sein, um bei den Gährungen in der Philosophie und Theologie das Studium der Freunde der Wahrheit und ihre Prüfung in diesem Punkte auf einen Mann wieder zu leiten, der es so sehr verdiente, durch Lessing und Jakobi aus dem schmählichen Banne hervorgezogen zu werden, in den blinder Eifer, Missverstand und Unverstand und wohl auch böser Wille, der an die Denkscheue sich gerne gesellt, ihn so lange niedergedrückt hatten." Hier finden wir die nächste Quelle für die Bekanntschaft Schillers mit Spinoza.

Bei näherem Zusehen erweist sich auch die Berufung auf Schillers Briefwechsel mit Körner, als Argument gegen seine nähere Kenntnis des Spinozismus, als gebrechliche Stütze. Am 23. Juli 1787 (s. Briefw. Lpzg. 1859 Bd. I S. 105) schreibt Schiller an seinen Freund: „Von Herder ist mir hier eine Schrift in die Hand gekommen. Gott ist der Titel. Der Anfang, der von Spinoza handelt, hat mir gefallen. Das Uebrige hat keine Klarheit für mich."

Unter dem 8. August heisst es bald darauf (a. a. O. S. 127): „Ich sagte ihm" (Herder) „einiges, was ich über diese Materie gedacht hatte, und dass ich aus der Idee Gott die ganze Philosophie herableiten würde: Er sagte mir, er wünsche, dass ich diese Schrift läse; sie würde für mich sein und enthalte seine vollständige überzeugende Idee von Gott . . Lies sie doch und schreibe mir Deine Meinung. Für mich enthält sie zu viel Metaphysisches. Der Anfang mit Spinoza ist sehr interessant." . .

Es handelt sich also in Schillers Bitte nur um eine nähere

Erklärung dessen, was Herder in seiner Schrift als seine Auffassung des Spinozismus gibt. Für Schillers Stellungnahme zu Spinoza lässt sich daraus nichts Bestimmtes folgern. In seiner Antwort (19. August, S. 144) geht Körner als Kantianer auf Spinozas Auffassung von Raum und Zeit ein. „Die Schrift „„Gott"" ist eigentlich ein Rückfall in seine" (Herders) „alten metaphysischen Lieblingsideen, deren er sich jetzt beinahe schämt, . . und doch ist sein ganzes System, so gut wie jedes andere, eine metaphysische Hypothese, die auf willkürliche Begriffe gegründet ist. . . Dass er" (Spinoza) „die Ausdehnung für eine Eigenschaft Gottes annimmt, ist eine Folge der Cartesianischen Begriffe von Geist und Körper. Ueber die Zeit dachte er richtig. Er sah sie für eine Bestimmung abhängiger, beschränkter, veränderlicher Wesen an, deren das unabhängige selbständige Wesen nicht fähig ist. Eben dieses würde er auch vom Raume angesehen haben, wenn die Begriffe über das Wesen der Materie zu seiner Zeit mehr aufgehellt gewesen wären. Ihm fehlte der Mittelbegriff zwischen Körper und Geist: substantielle Kräfte. . . (S. 146) Leibnitzs moralische Nothwendigkeit war ein Wortbehelf, um dem Vorwurf des Fatalismus auszuweichen. . . (S. 147) Durch obigen Beweis vom Dasein einer inneren Nothwendigkeit glaubt nun Herder das Spinozasche System, sowie er es vorträgt, erwiesen zu haben . . (S. 148) Aber sein ganzes System hat, sowie das Spinozasche, einen grossen Einwurf wider sich, den er nicht weggeräumt hat. Wenn nämlich Gott das einzige Prinzip aller Thätigkeit in allen einzelnen existirenden Wesen ist, wo bleibt die Individualität? Was gewinnt man durch eine Hypothese, wogegen sich das Selbstgefühl der Persönlichkeit sträubt, als den trostlosen Gedanken, dass alles, was der ausgebildetste Mensch zu seiner Vervollkommnung gethan hat, nach seinem Tode keine Spur zurücklässt? Die unendliche Kraft, die ihn beseelt, ist keines Wachsthums fähig . . und ist Dir der Begriff eine Gottheit denkbar, die sich selbst auf unendlich mannigfaltige Weise beschränkt, um durch diese Beschränkungen Individuen hervorzubringen?"

Besonderen Ein-druck musste auch, wie auf Goethe, auf Schiller Herders schwärmerische Begeisterung für Spinoza im persönlichen Verkehr machen. Am 17. Mai 1788 (S. 297(schreibt er an Körner: „Ich bin willens, Herdern diesen Sommer, so zu sagen, zu verzehren", und kurz vorher (15. April, S. 277): „Dass sich mein Julius gleich mit dem Universum eingelassen, ist bei mir wohl individuell; nämlich, weil ich selbst fast keine andere Philosophie gelesen habe und zufällig mit keiner andern bekannt

geworden bin. Ich habe immer nur das aus philosophischen Schriften (den wenigen, die ich las) genommen, das sich dichterisch fühlen und behandeln lässt. Daher wurde diese Materie, als die dankbarste für Witz und Phantasie, bald mein Lieblingsgegenstand." Schiller hielt also wie als Geschichtsschreiber so auch in der Philosophie eine poetische Auslese, und da zeigte sich der Spinozismus der dichterischen Behandlung gar nicht so spröde, wie Ueberweg behauptet.

Ebenso wenig kann man mit diesem in der „Theosophie" mehr Leibniz als Spinoza finden. Ueberweg selbst sagt (S. 84), die Theosophie kulminire in dem Satze: „Die Natur ist der unendlich geteilte Gott; Gott ist die ursprüngliche Einheit der Natur . . (S. 85) Sie steht dem Monismus des Spinoza nicht fern. Die von Spinoza behauptete wesentliche Zusammengehörigkeit der beiden Attribute seiner „Substanz: Denken und Ausdehnung, lässt sich in Schillers Sätzen über Bewegung und Geist wieder erkennen. Die Spinozistischen Modi und jene Schillersche, Selbstteilung der Gottheit, die der Spaltung des Lichtstrahles verglichen wird, aus dessen getrennten Elementen sich die ursprüngliche Einheit durch Wiedervereinigung herstellen kann, sind Vorstellungen, die mit einander etwas Verwandtes haben, sofern in beiden das Individuelle als eine gewisse Selbstbeschränkung des Absoluten erscheint. . . Die Schillersche Philosophie unterscheidet sich von dem Spinozistischen System nicht unwesentlich, theils in den philosophischen Principien, theils und noch mehr in einzelnen religiösen Doctrinen." Bei Schiller: „Theilung der göttlichen Substanz in zahllose empfindende Substanzen, Spinoza kennt nur die Eine Substanz, die ihm nicht ein persönliches Wesen, sondern die allgemeine Grundlage aller persönlichen Wesen ist. Der Theosoph lässt Gottes idealisches Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertreten: Spinoza kennt keinen derartigen Uebergang, sondern nur ewige Immanenz der göttlichen Substanz in der Endlichkeit und der Endlichkeit in Gott." Bei Spinoza hat jeder Modus nur zeitweilige Existenz, ist Gott nicht wirksam ausser der Nothwendigkeit, giebt es keinen Glauben jenseits der reinen Vernunfterkenntnis. „In den meisten von den Beziehungen, worin der Theosoph von Spinoza abweicht, steht er Leibniz näher." Doch gesteht ja Ueberweg zugleich (S. 87), dass Schiller Leibniz jedenfalls ebensowenig aus seinen eigenen Werken studirt habe, wie Spinoza, und dass ausserdem die „Schillerschen Substanzen nicht wie die Monaden selbständig und abgeschlossen" sind.

Somit finden wir im Schillerschen Spinozismus wiederum einen selbständigen, geistreichen Versuch, die Kluft zwischen

der Spinozischen Substanz und der Welt der endlichen Dinge, auf die ihn sein Freund Körner hingewiesen hatte, durch eine Art Selbstbeschränkung der Gottheit, wie sie dieser auch schon in Spinoza selbst finden will, auszufüllen. Mit Recht vertritt deshalb Hettner (Bd. 3 S. 396 ff.) die Sache Spinozas mit grossem Eifer. Spuren von Pantheismus zeigen sich schon in manchen Gedichten der Anthologie, besonders in der scharfen Betonung der Thatsächlichkeit der Natur, ohne welche Gott gar nicht gedacht werden kann. Gleichen Geist verraten „Die Grösse der Welt", die „Hymne an den Unendlichen", „die Freundschaft" („Geisterreich und Körperweltgewühle wälzet Eines Rades Schwung zum Ziele"), vor Allem die philosophischen Briefe zwischen Julius und Raphael. „Gott und Natur sind zwei Grössen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbild dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Massen und Stufen vereinzelt; die Natur ist ein unendlich getheilter Gott. . . Liebe ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit; ohne Anspruch, uns selbst bewusst, ziehen wir dahin!" Diesen spinozistischen Nerv fühlen wir auch aus allen übrigen Schöpfungen Schillers heraus, so aus den Briefen über ästhetische Erziehung, aus der Abhandlung über die erste Menschengesellschaft, aus „naive und sentimentale Dichtung" u. s. w.

§ 65. Wilh. v. Humboldt.

Hier liegt zugleich ein Punkt, in welchem sich Schiller mit zwei ihm auch sonst nahe verwandten Geistern berührt. Er schreibt am 14. April 1783 an Reinwald (s. Wolzogen, Sch.'s Leben Bd. I S. 102): „Und sind nicht alle Erscheinungen der Freundschaft und Liebe vom sanften Händedruck und Kuss bis zur innigsten Umarmung so viele Aeusserungen eines zur Vermischung strebenden Wesens?" Eine ähnliche All-Einslehre finden wir nun auch bei Wilhelm von Humboldt, der im übrigen Kantianer wie Schiller. („Ueber den Geschlechtsunterschied" bei R. Haym, W. v. H., Berlin 1856 S. 111): „Die physische und die moralische Welt machen doch zuletzt nur Ein grosses Ganze aus, und die Erscheinungen in beiden gehorchen nur einerlei Gesetzen." Nach der Erforschung beider „bleibt endlich noch ein Blick auf das gegenseitige Verhältnis dieser beiden völlig ungleichartigen Reiche übrig, um diejenigen Gezetze aufzufinden, welche, in beiden herrschend, die höchste Verknüpfung des Naturganzen vollenden."

§ 66. Hölderlin.

Wie Humboldt ausser in seinem Kantianismus, so stand der unglückliche Hölderlin ausser in seiner glühenden Begeisterung für die Griechen, auch in seinem Pantheismus Schiller sehr nahe. In demselben Jahre, in welchem dieser an Goethe schrieb (30. Juni 1797), dass er sich durch Hölderlins Erscheinung sehr oft an seine eigene sonstige Gestalt erinnert fühle, erschien der erste Teil des „Hyperion". Schon 1791 hatte Hölderlin, mit Schelling und Hegel Zögling des Tübinger Stifts, in des letzteren Stammbuch das ἓν καὶ πᾶν als sein Symbolum eingeschrieben (s. Rosenkranz, Höld. s Leben, Berlin 1844, Vorrede S. IV). Im Spinozismus findet denn auch Hyperions verstörtes Gemüt die ersehnte Ruhe und Befriedigung. „Du scheinst noch, Sonne des Himmels! . . Mir ist, als löste der Schmerz der Einsamkeit sich auf ins Leben der Gottheit. Eins zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen! Eins zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden. Eins zu sein mit Allem, was lebt! Mit diesen Worten legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Scepter weg und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewig einigen Welt, und das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseligt und verschönert die Welt. . . Wisst Ihr seinen Namen? den Namen dess, der Eins ist und alles. Sein Name ist Schönheit. . . Ideal wird, was Natur war . . einiges, ewiges, glühendes Leben ist überall."

§ 67. Kant.

Wie diese seine Freunde, hat also auch Schiller einen Grundzug seines Denkens dem Spinozismus entlehnt, der ihm selbst später noch als Massstab in der Beurteilung philosophischer Grössen diente, als er bereits eifriger Kantianer war, so wenig sich auch äusserlich beide Doktrinen zu vertragen scheinen. Kant war erst durch den Jacobi-Mendelssohnschen Streit auf Spinoza näher aufmerksam geworden. Der Verfasser der Vernunftkritik erschien auf seinem Standpunkt ausserhalb aller Parteien am geeignetsten zum Schiedsrichter; von beiden Seiten bemühte man sich um seine Unterstützung.

Schon am 28. Sept. 1785 schreibt Hamann an den Verfasser der „Briefe über die Lehre Spinozas" (Jacobis W. Bd. IV Abt. 3 S. 82): „Kant ist mit Ihrem Vortrag und dem Inhalt

der ganzen Aufgabe sehr zufrieden. Aus dem System des Spinoza hat er niemals einen Sinn ziehen können; und mit Kraus ein Langes und Breites drüber gesprochen, der aber Ihre Schrift noch nicht gelesen. Herzlichen Dank . . von Hippel. Er liest sehr langsam und war noch nicht fertig, als ich ihn das letztemal besuchte." So glaubte Hamann bereits, Kant und dessen nähere Freunde, wie Kraus, der in der That auf Spinoza nicht besonders günstig zu sprechen war, auf seiner Seite zu haben. Nicht lange darauf erhält Kant (15. Okt. 85) von Mendelssohn ein Exemplar der „Morgenstunden" mit einem Anschreiben (Mend. s ges. Schr. 1844 Bd. 5 S. 637): „Herr Jacobi ist mir zuvorgeeilt." . . der „darauf ausgeht, unsern Lessing zum erklärten Spinozisten zu machen. Jacobi will ihm den Spinozismus vordemonstrirt haben; Lessing habe alles mit seinen Grundsätzen übereinstimmend gefunden, und sich gefreut, nach langem Suchen endlich einen Bruder im Pantheismus anzutreffen, der über das System des All-ein- oder Ein-allerlei so schönes Licht zu verbreiten weiss. Er für seine Person zieht sich am Ende unter die Kanone des Glaubens zurück. . . Ueberhaupt ist diese Schrift des Herrn Jacobi ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt; der Kopf von Goethe, der Leib Spinoza, und die Füsse von Lavater. Mit welchem Rechte aber man sich jetziger Zeit so allgemein erlaubt, eine Privat-Correspondenz, ohne Anfrage und Bewilligung von Seiten des Briefschreibenden, öffentlich bekannt zu machen, ist mir unbegreiflich . . Wie hat Jacobi . . sich überwinden können, dieses Geheimnis seines verstorbenen Freundes nicht nur mir, vor dem er es geflissentlich verborgen, sondern der ganzen Welt zu verrathen? Seine eigene Person bringt er in Sicherheit, und verlässt seinen Freund nackt und wehrlos auf freiem Felde, dass er ein Raub oder ein Spott der Feinde werde. Ich kann mich in dieses Betragen nicht finden, und möchte wissen, was rechtschaffene Männer davon denken. Ich fürchte, die Philosophie hat ihre Schwärmer, die ebenso ungestüm verfolgen und fast noch mehr auf das Proselytenmachen gesteuert sind, als die Schwärmer der positiven Religion."

In der That fühlte sich Kant ebenso wie Mendelssohn sachlich wie persönlich gegen Jacobi und seinen Anhang eingenommen. Er macht kein Hehl daraus, wie sehr ihm „die Jacobische Grille . . eine affektirte Genieschwärmerei" zuwider war; er verwahrt sich gegen die Leichtfertigkeit, mit welcher man aus seiner Lehre einen „verklärten" Spinozismus herausdrechseln wollte. Doch giebt er Hamann und Jacobi so ausweichenden Bescheid, dass diese ihn noch immer zu gewinnen hoffen.

Am 3. Dez. 85 schreibt Hamann an Jacobi (a. a. O. S. 114): „Kant hat mir gestanden, den Spinozismus niemals recht studirt zu haben. , . Mit Ihrem Vortrag war er sehr zufrieden, und diesen beneidet er auch dem Mendelssohn," und am 28. (S. 122): „Ich werde noch Alles anwenden, um Kant zum Schreiben aufzubringen." Freudig hatte denn auch schon am 14. Jacobi Goethe über Kants Beifall berichtet. Für die neue Auflage seiner Schrift, die er Kant zugeschickt hatte, erhielt er von diesem selbst ein Dankschreiben, in dem es u. a. heisst: „Den Synkretismus des Spinozismus mit dem Deismus in Herders Gott haben Sie aufs Gründlichste widerlegt." Doch stellten sich die Sachen immer schlimmer für ihn.

Am 4. März 86 empfängt er von Hamann die Nachricht (S. 174): „Ich habe gestern Kant besucht, der voll von der Mendelssohnschen Sache ist. Wir waren weit von einander in unseren Urteilen", und unter dem 9. April (S. 202) heisst es: „Von Brahl..erhielt ich den vorläufigen Wink, dass Kant sollte ersucht worden seyn aus Berlin, den Schiedsrichter abzugeben; wozu er denn wohl zu klug ist. Er soll sich aber auch so etwas haben entfahren lassen, und es ist wahrscheinlich, dass er von seinem gewesenen Schüler, D. Herz, darum ersucht worden. Kant hat erklärt, dass er etwas in die Monatsschrift über die Verdienste Mendelssohns um die jüdische und christliche Religion wollte einrücken lassen", er soll „bis zur Schwärmerei von Mendelssohns Original-Genie und seinem Jerusalem eingenommen gewesen seyn. . . (S. 203) Kants Neutralität lassen Sie sich gar nicht beunruhigen . . (S. 229) Hippel . . ist gleiches Sinnes mit uns." Am 29. Juni meldet der „Magus des Nordens" (S. 229): „Kant schreibt über das Mendelssohnsche Orientiren etwas, aber er ist Dein Freund und des Resultatenmachers" (Wizenmann). „Crispus" (Kraus) „studirt auch jetzt den Spinoza . ." Doch zu dem Kernpunkt der Frage, zu Spinoza selbst, hatte Kant noch immer nicht bestimmt Stellung genommen, da er ihn ebenso wenig wie Jacobis Schrift über ihn verstehen zu können offen bekennt. Erst einer seiner Schüler, Ludwig Heinrich Jakob in Halle, schrieb unter seiner Aegide eine „Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes . . Nebst einer Abhandlung von Herrn Professor Kant" (Lpzg. 1786). Hier heisst es (S. 189): „Auch gegen den Spinozismus lässt sich . . gar nicht dogmatisch zu Felde ziehen, so dass man ihm etwas Positives entgegen setzen könnte. Wir können ihm bloss das Unzureichende seiner Beweise zeigen, und er mag sein spekulatives System noch so fein ausgesponnen haben, so wird es

sich doch nie über das Ansehen einer Hypothesa erheben können, weil wir schon a priori allem, was die Vernunft ersinnet, seinen gewissen Platz anweisen können, indem alles, was Verstand ohne Erfahrung erdenkt, objektive nichts ist, unerachtet kein einziger Widerspruch in dem erdachten System ist. Kömmt es aber bloss darauf an, transcendentale Hypothesen auszuhecken, so werden sich genug erfinden lassen, die wir andern Dogmatikern entgegensetzen können; und wenn sonst moralische Zwecke es erfordern, die eine der andern vorzuziehen, so werden uns keine Grübeleyen daran verhindern können. . . (S. 191) Es würde dem Spinozisten leicht fallen, sich gegen alle dogmatischen Behauptungen des Herrn Mendelssohn zu retten, und sogar die Lücken, die er wahrzunehmen glaubt, vollkommen auszufüllen, ob er gleich dadurch für die Realität seines Systems nichts gewinnen würde, da er auch nur als ein rechter Dogmatiker in dem grundlosen Ocean der leeren Ideen festen Fuss fassen will, welches doch ganz unmöglich ist."

Kant selbst setzt sich, entsprechend der höheren Bedeutung, welche der Spinozismus seitdem gewonnen, mit ihm in seiner Kritik der Urteilskraft ausführlich auseinander. Spinoza will (W. Rosenkr. Bd. IV S. 281 f.) „uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieser Idee alle Realität nehmen, dass er sie überhaupt nicht für Produkte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten lässt, und diesem Wesen, als Substrat jener Naturdinge in Ansehung derselben nicht Causalität, sondern blos Subsistenz beilegt und (wegen der unbedingten Notwendigkeit desselben, sammt allen Naturdingen, als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmässigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckmässigkeit gedacht werden kann, entreisst und mit ihr alles Absichtliche, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand, wegnimmt. Der Spinozism leistet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge der Natur angeben und nennt blos die Einheit des Subjects, dem sie alle inhäriren. Aber wenn er ihm auch diese Art zu existiren für die Weltwesen einräumt, so ist doch jede ontologische Einheit darum noch nicht sofort Zweckeinheit und macht diese keineswegs begreiflich. . . Man sieht hieraus wohl, dass Spinoza dadurch, dass er unsere Begriffe von dem Zweckmässigen in der Natur auf das Bewusstsein unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurück führte und jene Form blos in der

Einheit des letztern suchte, nicht den Realism, sondern blos den Idealism der Zweckmässigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben musste, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte, weil die blosse Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen, Zweckmässigkeit bewirken kann." Kants eigene Ansicht ist (§ 80 S. 315 f.): „Gleich wie der Mechanismus der Natur . . allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens danach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muss: so langt eben so wenig der blosse teleologische Grund eines solchen Wesens zu, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen, wenn nicht der Mechanism der letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist.

Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sey, von welchem wir blos die Erscheinung kennen. Aber das Princip: Alles, was wir als zu dieser Natur (Phaenomenon) gehörig und als Product derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichts desto weniger in seiner Kraft; weil, ohne diese Art von Causalität, organisirte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturproducte seyn würden "

Wir stehen hier an dem springenden Punkte im ganzen Kantischen Gedankenkreise. Es ist ein durchgängiger, unversöhnlicher Dualismus, der das Reich der Natur, des Phaenomenon, von dem Noumenon, dem der Vernunft, trennt; derselbe Gegensatz von Körperlichem und Geistigem, von Sinnlichkeit und Verstand, welcher Kant die Annahme einer transcendentalen Freiheit ermöglicht, während im Reiche der Natur, der Sinnlichkeit, der absolute Determinismus herrscht. Genau derselbe Dualismus zerreisst auch Spinozas Gedankenbau unter der künstlichen Decke der substantiellen Einheit in zwei unvereinbare Gegensätze. Nur mit dem Unterschiede, dass Spinoza sie auf theoretischem Wege, durch eine speku-

lative Mystik zu vermitteln sucht. Somit hat Kant wohl ein Recht, über die vergeblichen Bemühungen der Dogmatiker die Lauge seines Spottes auszugiessen. Doch merkt er dabei nicht, wie sehr er hiermit sein eigenes Werk zersetzt.

Durch den Hinweis auf jenes absolute Uebersinnliche, welches den Weltbau harmonisch abschliessen soll, ist Kant in die Fussstapfen der Eleaten und Platons getreten. Damit hat er seinen Nachfolgern den Weg gewiesen und z. T. selbst die Wiedergeburt des Spinozismus in Deutschland veranlasst. Hierzu kommt, dass es dem folgenden Geschlechte Bedürfnis war, sich nicht mit Begriffen wie „Freiheit", als blossen Postulaten, abspeisen zu lassen, zumal Kant selbst in der Behandlung dieser praktischen Vernunft sich unbestimmt und schwankend gezeigt hatte.

Der andere wichtige Begriff, der bei Kant nur ein verkümmertes Dasein fristet, ist die Religion. Mag er nun hierbei mit der Tagesmeinung einen Kompromiss geschlossen haben oder nicht, jedenfalls steht er hier noch ganz in dem deistischen Anschauungskreise, wogegen Goethes Poesie und Schellings Naturphilosophie die kräftigste Gegenwirkung ausübten, und worin ihm Spinoza mit seiner Auffassung der Religion weit voraus war. Dagegen erinnert Kants Scheidung des wissenschaftlichen auf das Ideelle gerichteten Denkens von der in praktischen, sinnlichen Interessen steckenden Religiosität stark an den theologisch-politischen Traktat, dem ja auch aus gleichem Grunde der gleiche Vorwurf wie der Kritik der praktischen Vernunft gemacht worden ist. Auch fasst Kant die Gestalt Christi ebenso symbolisch, wie vor ihm Spinoza. Das Hinausgehen über Kant war somit z. T. gewissermassen ein Fortschreiten vom Tract. theol.-politicus zur „Ethik", welches sich aber nicht selten zu jener leeren Schwärmerei verirrte, die schon Kant mit den Worten geisselt (Prakt. Vern. Bd. VIII S. 304, vgl. Urthlskr. Bd. IV S. 180): „Leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit bringen nur Romanhelden hervor, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwenglich Grosse viel zu gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, freisprechen." Der kategorische Imperativ sollte dieser Zügellosigkeit steuern. Doch riss er, selbst einem Schiller und Fichte zu jäh, den Menschen von dem Boden des Gefühlslebens, der Sinnlichkeit. Hier war nun ein neues Leck, durch welches die Fluten einer anderen Zeit hereinbrausten. Mit den Mitteln, die bei Spinoza Gegensatz von Imaginatio und Intellectus hatten aufheben sollen,

glaubte man den Widerstreit zwischen Pflichtgebot und Sinnlichkeit lösen zu können. Auch in einzelnen Punkten seiner theoretischen Philosophie steht Kant Spinoza nicht allzu fern, so gross auch im wesentlichen ihre Verschiedenheit sein mag.

Jedenfalls ist erst seit Kant, der der Metaphysik ihre Nebelbaukunst ein für alle mal verleidet und sie auf den festen Boden der Erkenntnislehre gestellt hat, ein gründlicheres Eingehen auf Spinoza zu datiren. Die Metaphysik, die er erwartet hatte, glaubten seine Schüler zu treiben, indem sie sich das Material dazu hauptsächlich von Spinoza holten.

§ 68. Fessler.

Einen solchen Denker, der aus der Schule Kants zu Spinoza kommt, haben wir bereits in Herder kennen gelernt. Einen unmittelbaren Nachfolger findet dieser in dem Kapuziner Fessler. Seine „Rückblicke" (Breslau 1824) geben uns ein getreues Bild der Wandlung, welche um die Wende des vorigen Jahrhunderts, entsprechend der Verjüngung des deutschen Protestantismus, auch des Katholizismus, besonders in Oesterreich unter Josef II., durchgemacht hat. In bunter Aufeinanderfolge wechselt Fessler Vaterland, Glauben, philosophisches Bekenntnis; erst in Spinoza findet er endgiltige Befriedigung und sicheren Halt. Schon in der Klosterzelle (S. 58) hatte er Edelmann. (S. 188) Hobbes, Helvetius und andere Freigeister gelesen. Mendelssohns Pentateuchübersetzung wollte er sogar (S. 204), ein deutliches Zeichen seines damaligen Standpunktes, dem hebräischen Texte beigedruckt wissen; doch sträubte sich Joseph II. dagegen: „Mendelssohn war ein Naturalist, und ich will nicht, dass meine Juden Naturalisten werden."

Im Jahre 1787 lernte er Spinoza näher kennen. (S. 219) „Als Lehrer der Dogmatik und Polemik musste ich mich . . . mit den sog. Deisten . . recht gründlich einlassen. Es war mir leicht geworden mit der Gesamtheit dieser Geister fertig zu werden. Doch einer, gerade der, dem ich am gewaltigsten zusetzen wollte, Ben. Spinoza, bemächtigte sich meines ganzen Wesens."

Durch die scholastischen Studien „war ich . . zu dem Verständnisse des tiefsinnigsten Philosophen gründlich vorbereitet. Ohne diese Vorbereitung würde ich gewiss ebenso jämmerlich, wie hundert andere, an der berühmten Klippe der Spinozistischen Substanz gescheitert seyn. Mein dogmatisch-polemisches Collegium wurde nun sehr s·icht und trocken; denn ich hatte an mir selbst zu arbeiten. Zum ersten Male

hatte ich hinter der Verwirrung der Skepsis einige Funken des Lichts erblickt; aber es war Licht des Verstandes, nicht Erleuchtung aus der Vernunft über die Verständigkeit ausgegossen; darum führte mich jenes wieder nur auf meine alten Wege, auf welchen nie etwas Ganzes und Gediegenes in mir werden konnte, weil überhaupt durch Bücher nichts im Menschen wird. . . (S. 220) Spinozas opp. posth. lagen als eine algebraische Grösse vor mir. . . Doch seine streng-wissenschaftliche Methode wirkte mit unwiderstehlichem Reize auf mich; ich entsagte der unhaltbaren Skepsis; mein Verstand nahm seinen Pantheismus, so wie sein Buchstabe ihn ausspricht, begierig in sich auf, und jede Wiederholung seiner dogmatischen Formeln . . legte einen neuen Quaderstein zu dem Gebäude, in dem ich bald, jedem Sturme trotzend, unerschütterlich zu thronen hoffte. Nachdem ich endlich die Ethik mehrmals durchgelesen hatte, schien ich mir ganz einheimisch in dieser scheinbar festen, auf diamantenen Felsen erbauten Burg; denn ich wusste buchstäblich alles, was Spinoza geschrieben, aber ebenso wenig, als seine Gegner, auch nur das Geringste von dem, was er in dem Ein und All erschauet und gedacht . . hatte. Dennoch hatte seine Ethik einige Regungen des Lebens in mir geweckt. Dieses bildete sich nun selbstthätig in mir fort, bis es zur Kraft gedieh, welche mich zwang, einzusehen, dass mein Verstand wieder nur ein unhaltbares System mit einem folgerichtigern vertauscht habe." 1791 wurde Fessler (S. 254) in Schlesien Protestant. Etwa um dieselbe Zeit widmete er sich auch dem Studium Kants.

„Schon in Kuttlau hatte ich es angefangen, nachdem ich in der kalten Ruhe meines Pantheism, den ich mir aus dem missverstandenen Spinoza angeklügelt hatte, durch Poiret cogit. rat., Cudworth System. intell. Mendelssohn Morgenstunden und Jacobis Abhandlung über die Lehre Spinozæs, den sie alle nicht weniger als ich, missverstanden hatten, war gestöret worden." 1799 (S. 328) studirte er endlich nach einer inhaltsreichen Unterredung mit Herder nochmals die Ethik, aber diesmal nicht bloss nach dem Buchstaben; sondern er „folgte selbstthätig der in ihr allumfassend lebenden und leuchtenden Grundidee. Da ward mir klar, dass Spinoza von der reinen Vernunftanschauung des absoluten Seyns, oder eines ewigen unbedingt nothwendigen Wesens, ausgehend, durch sein ganzes Lehrgebäude sich als den tiefsinnigsten Verkündiger eines einzigen, wahren, von der Erscheinungswelt wesentlich verschiedenen Gottes bewähret: das sichtbare Universum, oder den gesammten Inbegriff alles Endlichen, durchaus nur als eine

Verneinung des einzigen, selbständigen und ewigen Seyns betrachtet; hiermit aller Vergötterung der erscheinenden Natur geradezu widersprochen habe; folglich der Pantheismus ihm nur von der Bosheit oder von dem Unverstande angedichtet worden sey. . . . (S. 330) So erfuhr ich wohl allmälig, was es heisse, mit dem Geiste eines tiefgedachten, streng folgerichtigen Systems bekannt zu werden."

§ 69. Maimon.

Wie in Fessler aus dem böhmischen Katholiken, so war in Salomon Maimon aus dem polnischen Juden ein Kantianer und Spinozist geworden. Neben der jüdischen Literatur hatte Maimon schon frühzeitig auch den Cartesianismus aus Sturms „Physik" kennen gelernt; ähnlich wie Malebranche hatte er ihn gelegentlich durch Tierquälerei bethätigt („Lebensgeschichte" 1792 S. 146). Auch mit der Kabbala wurde er vertraut (S. 141); sie ist ihm „nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältniss zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird." In Berlin (S. 165) las er „den Spinoza: das tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein, und da ich schon in Polen durch Veranlassung des Kabbalistischen auf das System desselben gerathen war, so fieng ich darüber aufs neue nachzudenken an, und wurde von dessen Wahrheit so überzeugt, dass alle Bemühungen Mendelssohns, mich davon abzubringen fruchtlos waren. Ich beantwortete alle dagegen von den Wolfianern gemachte Einwendungen, machte selbst Einwendungen gegen ihr System. . . Ich konnte mir auch das Beharren Mendelssohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr System nicht anders als für politische Kniffe und Heuchelei erklären, wodurch sie sich beflissentlich der Denkungsart des gemeinen Mannes zu nähern suchten, und ich äusserte dieses öffentlich und ohne alle Zurückhaltung . . (S. 184)." Der tiefdenkende Jakobi suchte aus Neigung zum Spinozismus, welches ihm wahrhaftig kein Selbstdenker verargen kann, Mendelssohn, wie auch seinen Freund Lessing, malgré lui, zum Spinozisten zu machen, und machte eine sich darauf beziehende Korrespondenz öffentlich bekannt, die gar nicht dazu bestimmt war im Drucke zu erscheinen, und dem Publikum zur Schau gestellt zu werden. Wozu solche dieses? Ist der Spinozismus wahr: so ist er es auch ohne

hatte ich hinter der Verwirrung der Skepsis einige Funken des Lichts erblickt; aber es war Licht des Verstandes, nicht Erleuchtung aus der Vernunft über die Verständigkeit ausgegossen; darum führte mich jenes wieder nur auf meine alten Wege, auf welchen nie etwas Ganzes und Gediegenes in mir werden konnte, weil überhaupt durch Bücher nichts im Menschen wird. . . (S. 220) Spinozas opp. posth. lagen als eine algebraische Grösse vor mir. . . Doch seine streng-wissenschaftliche Methode wirkte mit unwiderstehlichem Reize auf mich; ich entsagte der unhaltbaren Skepsis; mein Verstand nahm seinen Pantheismus, so wie sein Buchstabe ihn ausspricht, begierig in sich auf, und jede Wiederholung seiner dogmatischen Formeln . . legte einen neuen Quaderstein zu dem Gebäude, in dem ich bald, jedem Sturme trotzend, unerschütterlich zu thronen hoffte. Nachdem ich endlich die Ethik mehrmals durchgelesen hatte, schien ich mir ganz einheimisch in dieser scheinbar festen, auf diamantenen Felsen erbauten Burg; denn ich wusste buchstäblich alles, was Spinoza geschrieben, aber ebenso wenig, als seine Gegner, auch nur das Geringste von dem, was er in dem Ein und All erschauet und gedacht . . hatte. Dennoch hatte seine Ethik einige Regungen des Lebens in mir geweckt. Dieses bildete sich nun selbstthätig in mir fort, bis es zur Kraft gedieh, welche mich zwang, einzusehen, dass mein Verstand wieder nur ein unhaltbares System mit einem folgerichtigern vertauscht habe." 1791 wurde Fessler (S. 254) in Schlesien Protestant. Etwa um dieselbe Zeit widmete er sich auch dem Studium Kants.

„Schon in Kuttlau hatte ich es angefangen, nachdem ich in der kalten Ruhe meines Pantheism, den ich mir aus dem missverstandenen Spinoza angeklügelt hatte, durch Poiret cogit. rat., Cudworth System. intell. Mendelssohn Morgenstunden und Jacobis Abhandlung über die Lehre Spinozas, den sie alle nicht weniger als ich, missverstanden hatten, war gestöret worden." 1799 (S. 328) studirte er endlich nach einer inhaltsreichen Unterredung mit Herder nochmals die Ethik, aber diesmal nicht bloss nach dem Buchstaben; sondern er „folgte selbstthätig der in ihr allumfassend lebenden und leuchtenden Grundidee. Da ward mir klar, dass Spinoza von der reinen Vernunftanschauung des absoluten Seyns, oder eines ewigen unbedingt nothwendigen Wesens, ausgehend, durch sein ganzes Lehrgebäude sich als den tiefsinnigsten Verkündiger eines einzigen, wahren, von der Erscheinungswelt wesentlich verschiedenen Gottes bewähret; das sichtbare Universum, oder den gesammten Inbegriff alles Endlichen, durchaus nur als eine

Verneinung des einzigen, selbständigen und ewigen Seyns betrachtet; hiermit aller Vergötterung der erscheinenden Natur geradezu widersprochen habe; folglich der Pantheismus ihm nur von der Bosheit oder von dem Unverstande angedichtet worden sey. . . . (S. 330) So erfuhr ich wohl allmälig, was es heisse, mit dem Geiste eines tiefgedachten, streng folgerichtigen Systems bekannt zu werden."

§ 69. Maimon.

Wie in Fessler aus dem böhmischen Katholiken, so war in Salomon Maimon aus dem polnischen Juden ein Kantianer und Spinozist geworden. Neben der jüdischen Literatur hatte Maimon schon frühzeitig auch den Cartesianismus aus Sturms „Physik" kennen gelernt; ähnlich wie Malebranche hatte er ihn gelegentlich durch Tierquälerei bethätigt („Lebensgeschichte" 1792 S. 146). Auch mit der Kabbala wurde er vertraut (S. 141); sie ist ihm „nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältniss zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird." In Berlin (S. 165) las er „den Spinoza; das tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein, und da ich schon in Polen durch Veranlassung des Kabbalistischen auf das System desselben gerathen war, so fieng ich darüber aufs neue nachzudenken an, und wurde von dessen Wahrheit so überzeugt, dass alle Bemühungen Mendelssohns, mich davon abzubringen fruchtlos waren. Ich beantwortete alle dagegen von den Wolfianern gemachte Einwendungen, machte selbst Einwendungen gegen ihr System. . . Ich konnte mir auch das Beharren Mendelssohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr System nicht anders als für politische Kniffe und Heuchelei erklären, wodurch sie sich beflissentlich der Denkungsart des gemeinen Mannes zu nähern suchten, und ich äusserte dieses öffentlich und ohne alle Zurückhaltung . . (S. 184.) Der tiefdenkende Jakobi suchte aus Neigung zum Spinozismus (welches ihm wahrhaftig kein Selbstdenker verargen kann) Mendelssohn (wie auch seinen Freund Lessing) malgre lui, zum Spinozisten zu machen, und machte eine sich darauf beziehende Korrespondenz öffentlich bekannt, die gar nicht dazu bestimmt war im Drucke zu erscheinen, und dem Publikum zur Schau gestellt zu werden. Wozu sollte dieses? Ist der Spinozismus wahr; so ist er es auch ohne

hatte ich hinter der Verwirrung der Skepsis einige Funken des Lichts erblickt; aber es war Licht des Verstandes, nicht Erleuchtung aus der Vernunft über die Verständigkeit ausgegossen; darum führte mich jenes wieder nur auf meine alten Wege, auf welchen nie etwas Ganzes und Gediegenes in mir werden konnte, weil überhaupt durch Bücher nichts im Menschen wird. . . (S. 220) Spinozas opp. posth. lagen als eine algebraische Grösse vor mir. . . Doch seine streng-wissenschaftliche Methode wirkte mit unwiderstehlichem Reize auf mich; ich entsagte der unhaltbaren Skepsis; mein Verstand nahm seinen Pantheismus, so wie sein Buchstabe ihn ausspricht, begierig in sich auf, und jede Wiederholung seiner dogmatischen Formeln . . legte einen neuen Quaderstein zu dem Gebäude, in dem ich bald, jedem Sturme trotzend, unerschütterlich zu thronen hoffte. Nachdem ich endlich die Ethik mehrmals durchgelesen hatte, schien ich mir ganz einheimisch in dieser scheinbar festen, auf diamantenen Felsen erbauten Burg; denn ich wusste buchstäblich alles, was Spinoza geschrieben, aber ebenso wenig, als seine Gegner, auch nur das Geringste von dem, was er in dem Ein und All erschauet und gedacht . . hatte. Dennoch hatte seine Ethik einige Regungen des Lebens in mir geweckt. Dieses bildete sich nun selbstthätig in mir fort, bis es zur Kraft gedieh, welche mich zwang, einzusehen, dass mein Verstand wieder nur ein unhaltbares System mit einem folgerichtigern vertauscht habe." 1791 wurde Fessler (S. 254) in Schlesien Protestant. Etwa um dieselbe Zeit widmete er sich auch dem Studium Kants.

„Schon in Kuttlau hatte ich es angefangen, nachdem ich in der kalten Ruhe meines Pantheism, den ich mir aus dem missverstandenen Spinoza angeklügelt hatte, durch Poiret cogit. rat., Cudworth System. intell. Mendelssohn Morgenstunden und Jacobis Abhandlung über die Lehre Spinozas, den sie alle nicht weniger als ich, missverstanden hatten, war gestöret worden." 1799 (S. 328) studirte er endlich nach einer inhaltsreichen Unterredung mit Herder nochmals die Ethik, aber diesmal nicht bloss nach dem Buchstaben; sondern er „folgte selbstthätig der in ihr allumfassend lebenden und leuchtenden Grundidee. Da ward mir klar, dass Spinoza von der reinen Vernunftanschauung des absoluten Seyns, oder eines ewigen unbedingt nothwendigen Wesens, ausgehend, durch sein ganzes Lehrgebäude sich als den tiefsinnigsten Verkündiger eines einzigen, wahren, von der Erscheinungswelt wesentlich verschiedenen Gottes bewähret; das sichtbare Universum, oder den gesammten Inbegriff alles Endlichen, durchaus nur als eine

Verneinung des einzigen, selbständigen und ewigen Seyns betrachtet: hiermit aller Vergötterung der erscheinenden Natur geradezu widersprochen habe: folglich der Pantheismus ihm nur von der Bosheit oder von dem Unverstande angedichtet worden sey. . . . (S. 330) So erfuhr ich wohl allmälig, was es hesse, mit dem Geiste eines tiefgedachten, streng folgerichtigen Systems bekannt zu werden."

§ 69. Maimon.

Wie in Fessler aus dem böhmischen Katholiken, so war in Salomon Maimon aus dem polnischen Juden ein Kantianer und Spinozist geworden. Neben der jüdischen Literatur hatte Maimon schon frühzeitig auch den Cartesianismus aus Sturms „Physik" kennen gelernt; ähnlich wie Malebranche hatte er ihn gelegentlich durch Tierquälerei bethätigt („Lebensgeschichte" [1] S. 146). Auch mit der Kabbala wurde er vertraut (S. 141): sie ist ihm „nichts anders als erweiterter Spinozismus, wenn nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältniss zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird." In Berlin (S. 165) las er „den Spinoza: das tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein, und da ich schon in Polen durch Veranlassung des Kabbalistischen auf das System desselben gerathen war, so fieng ich darüber aufs neue nachzudenken an, und wurde von dessen Wahrheit so überzeugt, dass alle Bemühungen Mendelssohns, mich davon abzubringen fruchtlos waren. Ich beantwortete alle dagegen von den Wolfianern gemachte Einwendungen, machte selbst Einwendungen gegen das System. . . Ich konnte mir auch das Beharren Mendelssohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr System nicht anders als für politische Kniffe und Heuchelei erklären, wodurch sie sich vorsätzlich der Denkungsart des gemeinen Mannes zu nähern suchten, und ich äusserte dieses öffentlich und ohne alle Zurückhaltung . . (S. 184.) Der tiefdenkende Jakobi suchte aus Neigung zum Spinozismus (welches ihm wahrhaftig kein Selbstdenker verargen kann) Mendelssohn (wie auch seinen Freund Lessing) malgre lui, zum Spinozisten zu machen, und machte eine sich darauf beziehende Korrespondenz öffentlich bekannt, die gar nicht dazu bestimmt war im Drucke zu erscheinen, und dem Publikum zur Schau gestellt zu werden. Wozu sollte dieses? Ist der Spinozismus wahr: so ist er es auch ohne

hatte ich hinter der Verwirrung der Skepsis einige Funken des Lichts erblickt; aber es war Licht des Verstandes, nicht Erleuchtung aus der Vernunft über die Verständigkeit ausgegossen; darum führte mich jenes wieder nur auf meine alten Wege, auf welchen nie etwas Ganzes und Gediegenes in mir werden konnte, weil überhaupt durch Bücher nichts im Menschen wird. . . (S. 220) Spinozas opp. posth. lagen als eine algebraische Grösse vor mir. . . Doch seine streng-wissenschaftliche Methode wirkte mit unwiderstehlichem Reize auf mich; ich entsagte der unhaltbaren Skepsis; mein Verstand nahm seinen Pantheismus, so wie sein Buchstabe ihn ausspricht, begierig in sich auf, und jede Wiederholung seiner dogmatischen Formeln . . legte einen neuen Quaderstein zu dem Gebäude, in dem ich bald, jedem Sturme trotzend, unerschütterlich zu thronen hoffte. Nachdem ich endlich die Ethik mehrmals durchgelesen hatte, schien ich mir ganz einheimisch in dieser scheinbar festen, auf diamantenen Felsen erbauten Burg; denn ich wusste buchstäblich alles, was Spinoza geschrieben, aber ebenso wenig, als seine Gegner, auch nur das Geringste von dem, was er in dem Ein und All erschauet und gedacht . . hatte. Dennoch hatte seine Ethik einige Regungen des Lebens in mir geweckt. Dieses bildete sich nun selbstthätig in mir fort, bis es zur Kraft gedieh, welche mich zwang, einzusehen, dass mein Verstand wieder nur ein unhaltbares System mit einem folgerichtigern vertauscht habe." 1791 wurde Fessler (S. 254) in Schlesien Protestant. Etwa um dieselbe Zeit widmete er sich auch dem Studium Kants.

„Schon in Kuttlau hatte ich es angefangen, nachdem ich in der kalten Ruhe meines Pantheism, den ich mir aus dem missverstandenen Spinoza angeklügelt hatte, durch Poiret cogit. rat., Cudworth System. intell. Mendelssohn Morgenstunden und Jacobis Abhandlung über die Lehre Spinozas, den sie alle nicht weniger als ich, missverstanden hatten, war gestöret worden." 1799 (S. 328) studirte er endlich nach einer inhaltsreichen Unterredung mit Herder nochmals die Ethik, aber diesmal nicht bloss nach dem Buchstaben; sondern er „folgte selbstthätig der in ihr allumfassend lebenden und leuchtenden Grundidee. Da ward mir klar, dass Spinoza von der reinen Vernunftanschauung des absoluten Seyns, oder eines ewigen unbedingt nothwendigen Wesens, ausgehend, durch sein ganzes Lehrgebäude sich als den tiefsinnigsten Verkündiger eines einzigen, wahren, von der Erscheinungswelt wesentlich verschiedenen Gottes bewähret; das sichtbare Universum, oder den gesammten Inbegriff alles Endlichen, durchaus nur als eine

Verneinung des einzigen, selbständigen und ewigen Seyns betrachtet; hiermit aller Vergötterung der erscheinenden Natur geradezu widersprochen habe; folglich der Pantheismus ihm nur von der Bosheit oder von dem Unverstande angedichtet worden sey. . . . (S. 330) So erfuhr ich wohl allmälig, was es heisse, mit dem Geiste eines tiefgedachten, streng folgerichtigen Systems bekannt zu werden."

§ 69. Maimon.

Wie in Fessler aus dem böhmischen Katholiken, so war in Salomon Maimon aus dem polnischen Juden ein Kantianer und Spinozist geworden. Neben der jüdischen Literatur hatte Maimon schon frühzeitig auch den Cartesianismus aus Sturms „Physik" kennen gelernt; ähnlich wie Malebranche hatte er ihn gelegentlich durch Tierquälerei bethätigt („Lebensgeschichte" 1792 S. 146). Auch mit der Kabbala wurde er vertraut (S. 141); sie ist ihm „nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältniss zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird." In Berlin (S. 165) las er „den Spinoza; das tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein, und da ich schon in Polen durch Veranlassung des Kabbalistischen auf das System desselben gerathen war, so fieng ich darüber aufs neue nachzudenken an, und wurde von dessen Wahrheit so überzeugt, dass alle Bemühungen Mendelssohns, mich davon abzubringen fruchtlos waren. Ich beantwortete alle dagegen von den Wolfianern gemachte Einwendungen, machte selbst Einwendungen gegen ihr System. . . Ich konnte mir auch das Beharren Mendelssohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr System nicht anders als für politische Kniffe und Heuchelei erklären, wodurch sie sich beflissentlich der Denkungsart des gemeinen Mannes zu nähern suchten, und ich äusserte dieses öffentlich und ohne alle Zurückhaltung . . (S. 184.) Der tiefdenkende Jakobi suchte aus Neigung zum Spinozismus (welches ihm wahrhaftig kein Selbstdenker verargen kann) Mendelssohn (wie auch seinen Freund Lessing) malgre lui, zum Spinozisten zu machen, und machte eine sich darauf beziehende Korrespondenz öffentlich bekannt, die gar nicht dazu bestimmt war im Drucke zu erscheinen, und dem Publikum zur Schau gestellt zu werden. Wozu sollte dieses? Ist der Spinozismus wahr; so ist er es auch ohne

hatte ich hinter der Verwirrung der Skepsis einige Funken des Lichts erblickt; aber es war Licht des Verstandes, nicht Erleuchtung aus der Vernunft über die Verständigkeit ausgegossen; darum führte mich jenes wieder nur auf meine alten Wege, auf welchen nie etwas Ganzes und Gediegenes in mir werden konnte, weil überhaupt durch Bücher nichts im Menschen wird. . . (S. 220) Spinozas opp. posth. lagen als eine algebraische Grösse vor mir. . . Doch seine streng-wissenschaftliche Methode wirkte mit unwiderstehlichem Reize auf mich; ich entsagte der unhaltbaren Skepsis; mein Verstand nahm seinen Pantheismus, so wie sein Buchstabe ihn ausspricht, begierig in sich auf, und jede Wiederholung seiner dogmatischen Formeln . . legte einen neuen Quaderstein zu dem Gebäude, in dem ich bald, jedem Sturme trotzend, unerschütterlich zu thronen hoffte. Nachdem ich endlich die Ethik mehrmals durchgelesen hatte, schien ich mir ganz einheimisch in dieser scheinbar festen, auf diamantenen Felsen erbauten Burg; denn ich wusste buchstäblich alles, was Spinoza geschrieben, aber ebenso wenig, als seine Gegner, auch nur das Geringste von dem, was er in dem Ein und All erschauet und gedacht . . hatte. Dennoch hatte seine Ethik einige Regungen des Lebens in mir geweckt. Dieses bildete sich nun selbstthätig in mir fort, bis es zur Kraft gedieh, welche mich zwang, einzusehen, dass mein Verstand wieder nur ein unhaltbares System mit einem folgerichtigern vertauscht habe." 1791 wurde Fessler (S. 254) in Schlesien Protestant. Etwa um dieselbe Zeit widmete er sich auch dem Studium Kants.

„Schon in Kuttlau hatte ich es angefangen, nachdem ich in der kalten Ruhe meines Pantheism, den ich mir aus dem missverstandenen Spinoza angeklügelt hatte, durch Poiret cogit. rat., Cudworth System. intell. Mendelssohn Morgenstunden und Jacobis Abhandlung über die Lehre Spinozas, den sie alle nicht weniger als ich, missverstanden hatten, war gestöret worden." 1799 (S. 328) studirte er endlich nach einer inhaltsreichen Unterredung mit Herder nochmals die Ethik, aber diesmal nicht bloss nach dem Buchstaben; sondern er „folgte selbstthätig der in ihr allumfassend lebenden und leuchtenden Grundidee. Da ward mir klar, dass Spinoza von der reinen Vernunftanschauung des absoluten Seyns, oder eines ewigen unbedingt nothwendigen Wesens, ausgehend, durch sein ganzes Lehrgebäude sich als den tiefsinnigsten Verkündiger eines einzigen, wahren, von der Erscheinungswelt wesentlich verschiedenen Gottes bewähret; das sichtbare Universum, oder den gesammten Inbegriff alles Endlichen, durchaus nur als eine

Verneinung des einzigen, selbständigen und ewigen Seyns betrachtet; hiermit aller Vergötterung der erscheinenden Natur geradezu widersprochen habe; folglich der Pantheismus ihm nur von der Bosheit oder von dem Unverstande angedichtet worden sey. . . . (S. 330) So erfuhr ich wohl allmälig, was es heisse, mit dem Geiste eines tiefgedachten, streng folgerichtigen Systems bekannt zu werden."

§ 69. Maimon.

Wie in Fessler aus dem böhmischen Katholiken, so war in Salomon Maimon aus dem polnischen Juden ein Kantianer und Spinozist geworden. Neben der jüdischen Literatur hatte Maimon schon frühzeitig auch den Cartesianismus aus Sturms „Physik" kennen gelernt; ähnlich wie Malebranche hatte er ihn gelegentlich durch Tierquälerei bethätigt („Lebensgeschichte" 1792 S. 146). Auch mit der Kabbala wurde er vertraut (S. 141); sie ist ihm „nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältniss zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird." In Berlin (S. 165) las er „den Spinoza; das tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein, und da ich schon in Polen durch Veranlassung des Kabbalistischen auf das System desselben gerathen war, so fieng ich darüber aufs neue nachzudenken an, und wurde von dessen Wahrheit so überzeugt, dass alle Bemühungen Mendelssohns, mich davon abzubringen fruchtlos waren. Ich beantwortete alle dagegen von den Wolfianern gemachte Einwendungen, machte selbst Einwendungen gegen ihr System. . . Ich konnte mir auch das Beharren Mendelssohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr System nicht anders als für politische Kniffe und Heuchelei erklären, wodurch sie sich beflissentlich der Denkungsart des gemeinen Mannes zu nähern suchten, und ich äusserte dieses öffentlich und ohne alle Zurückhaltung . . (S. 184.) Der tiefdenkende Jakobi suchte aus Neigung zum Spinozismus (welches ihm wahrhaftig kein Selbstdenker verargen kann) Mendelssohn (wie auch seinen Freund Lessing) malgre lui, zum Spinozisten zu machen, und machte eine sich darauf beziehende Korrespondenz öffentlich bekannt, die gar nicht dazu bestimmt war im Drucke zu erscheinen, und dem Publikum zur Schau gestellt zu werden. Wozu sollte dieses? Ist der Spinozismus wahr; so ist er es auch ohne

hatte ich hinter der Verwirrung der Skepsis einige Funken des Lichts erblickt; aber es war Licht des Verstandes, nicht Erleuchtung aus der Vernunft über die Verständigkeit ausgegossen; darum führte mich jenes wieder nur auf meine alten Wege, auf welchen nie etwas Ganzes und Gediegenes in mir werden konnte, weil überhaupt durch Bücher nichts im Menschen wird. . . (S. 220) Spinozas opp. posth. lagen als eine algebraische Grösse vor mir. . . Doch seine streng-wissenschaftliche Methode wirkte mit unwiderstehlichem Reize auf mich; ich entsagte der unhaltbaren Skepsis; mein Verstand nahm seinen Pantheismus, so wie sein Buchstabe ihn ausspricht, begierig in sich auf, und jede Wiederholung seiner dogmatischen Formeln . . legte einen neuen Quaderstein zu dem Gebäude, in dem ich bald, jedem Sturme trotzend, unerschütterlich zu thronen hoffte. Nachdem ich endlich die Ethik mehrmals durchgelesen hatte, schien ich mir ganz einheimisch in dieser scheinbar festen, auf diamantenen Felsen erbauten Burg; denn ich wusste buchstäblich alles, was Spinoza geschrieben, aber ebenso wenig, als seine Gegner, auch nur das Geringste von dem, was er in dem Ein und All erschauet und gedacht . . hatte. Dennoch hatte seine Ethik einige Regungen des Lebens in mir geweckt. Dieses bildete sich nun selbstthätig in mir fort, bis es zur Kraft gedieh, welche mich zwang, einzusehen, dass mein Verstand wieder nur ein unhaltbares System mit einem folgerichtigern vertauscht habe." 1791 wurde Fessler (S. 254) in Schlesien Protestant. Etwa um dieselbe Zeit widmete er sich auch dem Studium Kants.

„Schon in Kuttlau hatte ich es angefangen, nachdem ich in der kalten Ruhe meines Pantheism, den ich mir aus dem missverstandenen Spinoza angeklügelt hatte, durch Poiret cogit. rat., Cudworth System. intell. Mendelssohn Morgenstunden und Jacobis Abhandlung über die Lehre Spinozæs, den sie alle nicht weniger als ich, missverstanden hatten, war gestöret worden." 1799 (S. 328) studirte er endlich nach einer inhaltsreichen Unterredung mit Herder nochmals die Ethik, aber diesmal nicht bloss nach dem Buchstaben; sondern er „folgte selbstthätig der in ihr allumfassend lebenden und leuchtenden Grundidee. Da ward mir klar, dass Spinoza von der reinen Vernunftanschauung des absoluten Seyns, oder eines ewigen unbedingt nothwendigen Wesens, ausgehend, durch sein ganzes Lehrgebäude sich als den tiefsinnigsten Verkündiger eines einzigen, wahren, von der Erscheinungswelt wesentlich verschiedenen Gottes bewähret; das sichtbare Universum, oder den gesammten Inbegriff alles Endlichen, durchaus nur als eine

Verneinung des einzigen, selbständigen und ewigen Seyns betrachtet; hiermit aller Vergötterung der erscheinenden Natur geradezu widersprochen habe; folglich der Pantheismus ihm nur von der Bosheit oder von dem Unverstande angedichtet worden sey. . . . (S. 330) So erfuhr ich wohl allmälig, was es heisse, mit dem Geiste eines tiefgedachten, streng folgerichtigen Systems bekannt zu werden."

§ 69. Maimon.

Wie in Fessler aus dem böhmischen Katholiken, so war in Salomon Maimon aus dem polnischen Juden ein Kantianer und Spinozist geworden. Neben der jüdischen Literatur hatte Maimon schon frühzeitig auch den Cartesianismus aus Sturms „Physik" kennen gelernt; ähnlich wie Malebranche hatte er ihn gelegentlich durch Tierquälerei bethätigt („Lebensgeschichte" 1792 S. 146). Auch mit der Kabbala wurde er vertraut (S. 141); sie ist ihm „nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältniss zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird." In Berlin (S. 165) las er „den Spinoza; das tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein, und da ich schon in Polen durch Veranlassung des Kabbalistischen auf das System desselben gerathen war, so fieng ich darüber aufs neue nachzudenken an, und wurde von dessen Wahrheit so überzeugt, dass alle Bemühungen Mendelssohns, mich davon abzubringen fruchtlos waren. Ich beantwortete alle dagegen von den Wolfianern gemachte Einwendungen, machte selbst Einwendungen gegen ihr System. . . Ich konnte mir auch das Beharren Mendelssohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr System nicht anders als für politische Kniffe und Heuchelei erklären, wodurch sie sich beflissentlich der Denkungsart des gemeinen Mannes zu nähern suchten, und ich äusserte dieses öffentlich und ohne alle Zurückhaltung . . (S. 184.) Der tiefdenkende Jakobi suchte aus Neigung zum Spinozismus (welches ihm wahrhaftig kein Selbstdenker verargen kann) Mendelssohn (wie auch seinen Freund Lessing) malgre lui, zum Spinozisten zu machen, und machte eine sich darauf beziehende Korrespondenz öffentlich bekannt, die gar nicht dazu bestimmt war im Drucke zu erscheinen, und dem Publikum zur Schau gestellt zu werden. Wozu sollte dieses? Ist der Spinozismus wahr; so ist er es auch ohne

Mendelssohns Beistimmung. Bei ewigen Wahrheiten kommt es auf Mehrheit der Stimmen nicht an. Besonders da, wie ich dafür halte, diese Wahrheit von der Art ist, dass sie allen Ausdruck hinter sich lässt." Auch Maimons Biograph S. J. Wolff („Maimoniana" Berlin 1813) erzählt von ihm (S. 57): „Er wurde nun immer mehr als ein denkender Kopf bekannt; studierte den Spinoza, schadete sich aber dadurch in mancher Hinsicht, weil Mendelssohn damit nicht recht zufrieden war, doch liess er sich davon nicht abhalten. Von der andern Seite schadete er sich aber auch dadurch, dass er mit Menschen darüber sprach, die ihn nicht verstanden. Endlich liess ihn Mendelssohn zu sich rufen und eröffnete ihm den Unwillen seiner Freunde . . weil er schädliche Meinungen und Systeme auszubreiten suche." Trotz alledem blieb Maimon Spinoza treu. Auf dem Gymnasium (S. 224) fasst er gegen Fénélons Sur l'existence de Dieu grossen Widerwillen, „weil . . dieser Autor bei seinem Anschein wieder den Spinozismus zu deklamiren, im Grunde für denselben argumentirt." Maimon ist auch der erste gewesen, der („Progressen der Philosophie" S. 93) in Boulainvilliers einen Spinozisten erkannt hat.

Erst lange nach Spinoza lernt er Kant kennen („Lebensgesch." S. 253). „Da ich mich aber auf eben diese Art schon vorher Spinozas, D. Humes und Leibnizens Systeme zu eigen gemacht hatte, so war es natürlich, dass ich auf ein Coalitionssystem bedacht seyn musste; dieses fand ich wirklich, und setzte es auch in Form von Anmerkungen und Erläuterungen über die Kritik der reinen Vernunft nach und nach auf." „Hier" (S. 254: In der Transcendentalphilosophie) „wird jedes der vorerwähnten Systeme so entwickelt, dass daraus der Vereinigungspunkt aller sich leicht ergiebt . . Hier wird das wichtige Problem, mit dessen Auflösung sich die Kritik beschäftigt: quid juris? in einem viel weitern Sinne, als Herr Kant es nimmt, ausgeführt, und dadurch für den Humeschen Skeptizismus in seiner völligen Stärke Platz gelasren. Von der andern Seite aber führt die vollständige Auflösung dieses Problems nothwendig auf das spinozistische oder leibnitzische Dogmatism". In Wahrheit sind aber die Stellen, an welchen Maimon aus seinem Skeptizismus in den vorkantischen Dogmatismus zurückfällt, entweder von ihm selbst gegen die Anklage des Spinozismus geschützt worden oder eben so gut wie in Spinoza auch bei Leibniz wiederzufinden. Von grossem Einflusse auf die Folgezeit, besonders auf Hegel und seine Schule, ist jedoch Maimons Auffassung des Spinozismus als eines Akosmismus. (Lebensgesch. 154) „In diesem System ist die

Einheit reel; das Mannigfaltige aber bloss idealisch. In den atheistischen System hingegen ist es gerade umgekehrt . . Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen machen können? da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem aber das Daseyn der Welt geleugnet. Es müsste also eher des akosmische System heissen."

§ 70. Die Kantianer.

Gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigen Spinoza nicht minder warm andere Schüler Kants, wie Lossius und Krug in seinem „Allgem. Hdwrtbch. der philos. Wissenschaften" 746. 751. 753. „Man soll . . nicht darum, weil jemand hierüber andrer Meinung ist, als wir selbst, ihn einen Atheisten nennen." Nur wenige Kantianer folgten hierin dem Ketzerriecher Jacobi.

§ 71. Bouterwek.

So hatte Friedrich Bouterwek anfangs auf Kantischem Boden gestanden. Doch einerseits stiess ihn Kants moralischer Formalismus ab, andererseits fand er im „Ding an sich" Spinozas Absolutes wieder, dessen Begriff also durch die Transcendentalphilosophie selbst realisirt werde. Doch bald genügte ihm auch dieser Standpunkt nicht mehr; Jacobi, dem er sich schon hier deutlich nähert, wirft er sich schliesslich ganz in die Arme; seine „Idee einer Apodiktik" (1799) bezeichnet er in seinem „Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften 1813" selbst als verfehlt. Kant hatte wie Spinoza die Individualität und Verschiedenheit, das Werden und Thun nicht zu seinem Rechte kommen lassen. („Apodiktik 1799" S. 29) „Endigt nun gar die rein-transcendentale Speculation mit dem Spinozismus, so mag dieser immerhin nur negativ seyn; sobald er das Ich verschlingt, geht auch alle moralische Selbstbestimmung verloren. Der negative Spinozismus verschlingt aber nicht nur das Ich oder vernünftige Subject: er lässt nicht einmal das thierische Subject stehen; denn er vernichtet das Subject überhaupt." Im Glauben fand Bouterwek endlich Zuflucht aus den Wirren der Philosophie.

§ 72. Heydenreich.

Zu Jacobi hält auch der Kantianer Heydenreich. Ihm will er das wahre Verständnis Spinozas zu danken haben, der

auch nach seiner Meinung der einzige konsequente Metaphysiker vor Kant ist. Mit Rehberg sieht er in Spinozas Lehre den vollkommensten Theismus, kritisirt er sie vom Kantischen Standpunkte aus. Am meisten hat Spinoza in der Erklärung des individuellen Bewusstseins gefehlt. Er will die hier sich zeigende Lücke im Geiste Kants ausfüllen. Der göttlichen Substanz ist durchaus nicht, wie Mendelssohn will, ein „Fürsichsein" der Dinge entgegengesetzt, nirgends zeigt die Welt etwas Abgesondertes. So ist auch das individuelle Bewusstsein nichts weiter als eine kindliche Selbsttäuschung. Unser Ich ist nur das logische Subjekt, nur der Ort für die leidentlichen und thätigen Zustände, nur ein Einzelvorgang im Totalleben eines allgemeinen unendlichen Bewusstseins. („Natur und Gott . ." 1789 S. 152:) Ich „kann eigentlich nur sagen, diess oder jenes geht in mir vor . . das Ich ist bloss das logische (von aller objektiven Bedeutung leere) Subjekt aller Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen. Bewusstsein ist die nothwendige Grundlage jeder Vorstellung, jedes Gefühls, jedes Bestrebens . . (S. 161) Spinoza hat Recht zu sagen, das Wesen, welches wir Mensch nennen, sey seiner wahren Natur nach, nichts anderes, als eine Reihe von Vorstellungen."

§ 73. Ewald.

Ganz ähnlich, nur in schärferem Tone urteilt Schack Hermann Ewald, der Uebersetzer der „zwei Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie" (Lpzg. 1785) und der „philosophischen Schriften" Spinozas (Bd. I: Tr. th.-pol. Gera 1787, Bd. II: Ethik 1790). Ewald ist herzoglich sachsen-gothaischer Hofsekretär, also einer jener spinozistischen Hofbeamten des vorigen Jahrhunderts wie Lau, der Rat des Herzogs von Kurland und Ring, Hofsekretär des Kurfürsten von Baden. In hohem Alter, so erzählt Paulus in seiner Spinozaausgabe (praef. p. XXXIV), schrieb Ring unter ein Porträt Spinozas, welches in seinem Besitze und auch in der Uebersetzung Colers (1733) abgedruckt worden war, neben den daselbst angebrachten Steckbrief: „Gente ac professione Judaeus, postea coetui Christianorum se adjungens, primi systematis inter Atheos subtiliores architectus. Tandem ut Atheorum nostrae aetatis princeps Hagae Comitum infelicem vitam clausit, characterem reprobationis in vultu gerens" die Bemerkung:

„Sis, fueris mox Exjudaeus et Ex-iterumque
Christicola — ah Verum quaerere totus eras."

In demselben Sinne erklärt Ewald, der übrigens in seiner Spinozaverehrung an seinem Fürsten einen Rückhalt gehabt zu haben scheint, dass Spinoza (Bd. I Vorr. p. V) „die lauterste Christusreligion lehre, die reinste, herzlichste, wärmste Gottesfurcht und Frömmigkeit athme, und von der dankbarsten Ehrfurcht und Liebe zu Gott und Christus . . durchdrungen gewesen sey. Man hat Grund zu hoffen, dass die heutige aufgeklärte Welt, durch vernünftige Prüfung und Gebrauch des Nützlichen, das Buch und seinen Verfasser wegen der Verschmähungen, an der vorigen rächen werde." Ja, der theol.-politische Traktat sollte sogar eine Stütze für die Theologie sein. „Erschrick nicht," so heisst es Vorrede p. III, „l. Leser, über den Namen Spinoza. Er war ein lieber, guter, edler und frommer — aber auch ein aufgeklärter Mann. Und wenn meine Ahndungen mich nicht täuschen, wird bald eine Zeit kommen — der Genius der Menschheit macht schon seine Vorbereitungen dazu, und die menschliche Natur scheint einem Kopfe gleich, in welchem die Elemente zu einer grossen Revolution gähren, die todte Masse sich niedersenken, und das lautere, geistige Wesen in Ruhe hervortreten wird — eine Zeit, sage ich, wird kommen, wo Spinoza, der vom unreinen Geist intoleranter eigennütziger Pfaffen gelästerte und verläumdete Spinoza, bey dessen Namen die ganze betrogene Christenheit über ein ganzes Jahrhundert lang auszuspeyen pflegte, eine weit stärkere Stütze des Ansehns der hg. Schrift und des wahren christlichen Glaubens seyn wird, als manche orthodoxe Theologen, von welchen es einige zwar recht herzlich gut gemeint haben mögen, die aber allesamt verdrehte oder blinde Augen des Verstandes hatten. . . Spinoza war schon zu seiner Zeit da, wo unsere aufgeklärten Theologen jetzt erst hinkommen. Sie scheuen sich nicht mehr, manches öffentlich zu sagen, ohne Gefahr zu laufen, verlästert zu werden, was man zu jenen Zeiten kaum in der Stille für sich denken durfte . . Ich will keinen nennen, aber wer von ihnen dieses Buch liest, der merke darauf. Vielleicht haben sogar manche das Buch schon genutzt, und seine Gedanken in Umlauf gebracht, und es glückte ihnen Eingang zu finden, weil man die Quelle nicht ahndete, woraus sie flossen." In der That hat merkwürdiger Weise der theol.-politische Traktat das Buch, welches Spinoza hauptsächlich den Bann zugezogen, am meisten Stimmung dafür gemacht, ihn zu brechen.

Wie Rehberg, Heydenreich, Conz, Ascher („Leviathan" 1792 S. 184) u. a. wünscht ferner auch Ewald (Ethik, Vorr.), „dass die Kritische Philosophie, die sich zu keiner philosophischen Sekte schlägt, ihr Heil" . . am System Spinozas „versuche.

Denn was transcendentale Metaphysik je möglich zu machen im Stande war, hat Er geleistet. Seine Lehre von Gott ist die bündigste und die einzige, in welche sich zuletzt alle Spekulation über Gegenstände einer übersinnlichen Welt auflöst; die einzige, welche unwiderlegbar ist, wenn man die Sätze der bisherigen Metaphysik, die den Grund der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt blos im Verstande und in der Vernunft sieht, bey der Widerlegung zum Grunde legt . ." Es hat „kein spiritualistisch dogmatischer Philosoph nach ihm ein System von Gott aufgestellt . ., das nicht in das seinige aufgelöst werden könnte, so muss er auch als der Coryphäus dieser Philosophie betrachtet und nach ihm die Epoche benannt werden, die in der philosophischen Geschichte vor der Epoche Kants . . vorherging." Er selbst versucht es, Spinoza durch Kant zu widerlegen (p. XXXIX), was vorher gar nicht möglich war; wie auch „Wolff den Begriff des Spinoza von der Substanz nicht zu verdrängen im Stande war, und . . „überdies der seinige Folgerungen erlaubte, die den Pantheismus herbeyführten, den er doch bestreitet."

Ewald hat aber nicht allein die Verdienste Spinozas um die Bibelkritik hervorgehoben, die im einzelnen später von Paulus, Diestel, Siegfried u. a. gewürdigt werden sollten, er hat nicht nur selbst den Versuch gemacht, die Ethik vom kritischen Standpunkte aus zu beurteilen, er hat auch zuerst auf den politischen Tractat hingewiesen, der erst durch Sigwart, Horn. Bluntschli, Opitz u. a. die ihm in der staatswissenschaftlichen Literatur gebührende Stellung erhielt. „Es war einmal," so beginnt die Vorrede zur Uebersetzung des politischen Tractates. „eine Zeit, wo Aftertheologie ihren Schatten auf die Wissenschaften warf, und sie in ihrer eigenen natürlichen Klarheit zu erscheinen verhinderte . . (pag. IV) Macchiavell und Hobbes" wurden „mehr mit Waffen der Theologie als Philosophie bekämpft . . Keinem aber ist es ärger ergangen als Spinoza. Jene leben als philosophische und politische Schriftsteller noch immer in dem Gedächtnis und in den Schriften ihrer Nachkommen, obgleich immer noch mit dem Rufe theologischer und politischer Ketzerey. Spinoza hingegen ist als Schriftsteller, der Gegenstände des Natur- und allgemeinen Staatsrechts abgehandelt hat, ganz vergessen, sein Name und der Tract. politicus . . wird von keinem der Schriftsteller, die in diesen Fächern gearbeitet haben, so viel ich deren habe nachschlagen können, genannt . . Es ist die Folge des Eindrucks, den die Stimme der Theologen auf die zu seiner Zeit ebende gelehrte Welt machte . . (p. VI) Dies laute öffentliche

Urtheil pflanzte sich durch Schriften, die seine Grundsätze mit den gehässigsten Beynamen beylegten, und von Mund zu Mund auf Söhne, Enkel und Urenkel bis auf unsere Zeit fort . . Man las" ausser dem Tract.-theol.-pol. und der Ethik Spinozas Schriften „nicht, weil man das Gift schon von weitem darinn zu wittern glaubte, das in jenen verbreitet seyn sollte. Sie folgten dem Schicksal ihrer ältern Brüder; so wie diese allmählig ungelesen blieben, — denn man las sie anfangs blos um sie zu widerlegen — wurden auch jene vergessen. (p. VII) . . Der Uebersetzer dieses Traktats hegt zu der Billigkeit und Toleranz des gegenwärtigen Zeitalters ein viel zu gerechtes Vertrauen, als dass er glauben könnte, das kundige Publikum werde ein Unternehmen, diese Schrift zu übersetzen, missbilligen. Sie steht nicht allein in gar keiner Verbindung mit Religionssachen, sondern verdient auch wegen der gründlichen Behandlung ihres Gegenstandes der Vergessenheit entrissen, in der Reihe der Bücher über das Natur- und allgemeine Staatsrecht, so gut als andere ihresgleichen, aufgestellt, und künftig von Lehrern und Schriftstellern, die diese Materien bearbeiten, gelesen, geprüft und genannt zu werden. Wenn gegenwärtig oder künftig einmal der Fall einträte, dass sich ein noch ganz freyes und sich selbst überlassenes Volk eine Regierungsform nach Grundsätzen wählen und einrichten wollte: . .“ so würde „das gegenwärtige Büchelchen, dessen Gebäude die ersten und einfachsten Elemente zum Grunde hat, auf eine nähere Erwägung seines Inhalts von Staatsmännern vielleicht keinen unbescheidenen Anspruch machen dürfen.“

Dies waren die Glockentöne, welche das achtzehnte Jahrhundert ausläuteten.

Abschnitt IV.

Des neunzehnten Jahrhunderts erste Hälfte.

§ 74. Einleitung.

Wir hatten im Spinozismus eines jener treibenden Elemente gefunden, welche dem, in seinen innersten Tiefen gährenden, deutschen Geistesleben auf allen Gebieten mit einem neuen Inhalte auch neue Formen geben sollten. Die Zeugen des siebenjährigen Krieges, die Zeitgenossen der grossen französischen Revolution hatten sich in jugendfrischer Begeisterung an einzelnen Mittelpunkten zusammengefunden, sich gegenseitig zu festigen im Glauben an eine nahe Wandlung der Dinge. Der revolutionäre Geist suchte ein Feld, sich auszutoben. Den Boden praktischer Bethätigung wie England und Frankreich lieferte das damalige Deutschland nicht. Das tief innerliche Gemütsleben des Deutschen fand andere Wege. Aus der schalen Alltäglichkeit der Gegenwart wandte man sich an die Vergangenheit. In Geistern von unendlicher Perspektive und zügelloser Ungebundenheit der Phantasie, wie Böhme und Bruno, sah diese Zeit ihre Ideale. Sie wurden die Orakel schöngeistiger, gefühlsüberschwenglicher Seelen. In dieser Gesellschaft finden wir auch unseren Spinoza wieder. Sein Studium wurde ein Gegenstand des Dilettantismus, doch jenes Dilettantismus, der stets eine grosse geistige Umwälzung ankündigt. In seinem Schosse barg er eine kräftige Gegenwirkung gegen eine platte Aufklärerei, welche mit Scheuklappen nach rechts wie links die seichte Dutzendverständigkeit und Dutzendmoral predigte, welche weder der Konsequenz des Verstandes noch der Forderung des Herzens genügte. Doch trug die neue Zeit mit dem Irrlichteriren der Vernunft zugleich eine bedrohliche Lockerung der Moral in die geistig bedeu-

tendsten Kreise. Das Denken brauchte Zügel und eine feste lenkende Hand. Die Besonnenen begrüssten den Messias in Kant. In der That bannte die durchdringende Sonne seines Geistes den schwülen Nebel der romantischen Walpurgisnacht. Doch die ersten Strahlen des jungen Tages zeigten nur ein Werk der Zerstörung.

Kant hatte eine neue Zeit heraufbeschworen, er hatte einem Zeitalter den philosophischen Stempel aufgedrückt. Der philosophische Dilettantismus trat vor der denkgeschulten Spekulation zurück. Allein Kant war auf halbem Wege stehen geblieben. Er steckt mit seiner Ethik noch ganz in dem Sumpfe spiessbürgerlicher Aufklärung. Die Interessen des Geistes trennt er von denen des Herzens, Sittlichkeit von bürgerlicher Moral; das Verstandesmässige überwiegt. Ein nachhaltiger Rückschlag konnte nicht ausbleiben. Hatte Kant mit den bündigsten Beweisen den Menschengeist eindringlich genug zur Bescheidenheit ermahnt, so hatte er ihm doch andererseits in den sittlichen Postulaten jenseits der Barrieren selbst die verlockendsten Luftbilder vorgezaubert. Die Metaphysik, welche er siegreich aus dem Felde geschlagen zu haben wähnte, sollte nun bald ihn selbst überwuchern und von ihm aus die Leitern nach jenen Idealen schlagen, welche er in Sternennähe gezeigt hatte. Auf die französische Revolution und den Genialitätsschwindel, der alle Sittlichkeit aufzulösen drohte, folgten die Freiheitskriege mit ihrem Ernst und einer Begeisterung, welche die edelsten Instinkte im deutschen Volke weckte. Zugleich aber gerieten an diesem Feuer der Vaterlands- und Freiheitsliebe auch die alten starren Soldatenbegriffe, wie der Pflichtbegriff eines Friedrich des Grossen, Kants kategorischer Imperativ wieder in Fluss. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hatte Kant aus dem Bannkreis des Erkenn- und Beweisbaren gewiesen. Diesen Riss zwischen Natur und Geist, Gott und Welt zu heilen, daran versuchten sich nun die grössten Geister: Schelling naturphilosophisch und ästhetisch, Hegel logisch und theologisch, Baader theosophisch und mystisch, Krause rationalistisch und ontologisch.

Neben dieser neuen Metaphysik brauchte man auch einen neuen Glauben. Da wurde Schleiermacher der Apostel jener spinozistischen Religion, welche schon Lichtenberg prophezeit hatte. Also auch hier ist Spinoza wieder die Losung. Er war nicht nur der stolze, weltflüchtige Geist, auf dessen Flügeln man sich in erdentlegene Fernen erhob, Spinoza gab auch die besten Steine her zu dem festen Neubau, von dessen Zinne, auf sicherem Standort, sich eine klare Aussicht in jene über-

irdische Höhe eröffnen sollte. Die Goldadern, an deren Blinken bis dahin ein schwacher Geist kindlich sich geweidet, sollten nun in Barren geschmolzen und zu barer Münze geprägt werden. Eine geschlossene Linie geistesstarker Denker hatte zwar die Plänklerkette der Dilettanten abgelöst. Allein das Denken hatte sich, des realen Inhaltes bar, bald zu einer Begriffsdichtung verstiegen, wie sie durch den Namen: Hegel am besten charakterisirt wird. Da mahnte wieder ein Weckruf aus dem Westen, die Märzrevolution, Deutschland an die Forderungen der Wirklichkeit. Hier war das geistige Leben fast ganz erstarrt unter dem Druck einer politischen Reaktion und des Alps der Hegelei, die einander in die Hände arbeiteten. Da erstand dieser in ihren eigenen Söhnen ein mächtiger Gegner, ein neues Geschlecht. Heine und das junge Deutschland, Strauss, Baur, Feuerbach und Stirner; Ruge und Lassalle sind die führenden Geister dieser Zeit, Liberalismus und Materialismus ihre Schlagworte. Daneben ein nie geahnter Aufschwung der materiellen Kultur. Der Dampfwagen, die Moralstatistik, die elektrische Telegraphie, Geologie und Physiologie sind die neuen Errungenschaften. Das deutsche Bergwerkswesen tritt in erfolgreichen Wettbewerb mit dem englischen, die Landwirtschaft verwertet die Fortschrite der Chemie. Das Jahr 1848 und die ersten deutschen Einheitsbestrebungen bilden den würdigen Abschluss dieser Epoche. Gar mancher spinozistische Keim hatte auch an diesem Zersetzungsprozess mitgewirkt.

Natürlich betrachtet eine solche Zeit auch Spinoza mit anderen Augen. Man sorgte auf das peinlichste für zuverlässige Ausgaben seiner Schriften, man begann ihn aus ihm selbst zu kritisiren, man würdigte ihn immer mehr in seiner Bedeutung für die Philosophie und Theologie.

§ 75. Paulus.

Diese neue Phase in der Geschichte des Spinozismus ging hauptsächlich von Kant aus. Was seine Schule durch Uebersetzungen und Ehrenrettungen Spinozas angebahnt hatte, eine unparteische Auffassung seiner Lehren, konnte nicht besser gefördert werden als durch eine neue kritische Ausgabe seiner Werke. Niemand war berufener, sich dieser Aufgabe zu unterziehen, als der Jenenser Theologe Paulus. Die erste Auflage Spinozas war sehr selten geworden, und nach Bayle und Voltaire, die man gern über seine Lehren zu Rate zog, konnte man sich kein richtiges Bild von ihm machen. Dies gab dem Herausgeber Anlass zu seiner Arbeit. (Praef. zu Bd. II p. XXII) „Satis enim pauci cum essent, qui latina ejus opera, rara

quippe et prohibita, legere vellent possentque, plerique ex iis, qui literas delibare malunt quam e fontibus imbibere, e gallicis istis nugis auctorum, profundum Benedicti sensum ne augurantium quidem, sibi de Spinozismo ideam, ut ajunt, formaverunt, in qua ne umbram quidem hujus doctrinae agnoscas." Sein edles Nationalbewusstsein freut sich auch der Thatsache, dass Deutschland zuerst dem grossen Philosophen den längst verdienten Lorbeer gereicht (p. XIII „Videmus, superstitiosum et ridiculum horrorem atheismi, quem vocabant, spinozistici inter nostrates citius, quam alibi, a peritioribus excussum fuisse. Noluerunt Germani diutius talia spectra reformidare").

Als diejenigen, welche ihn bei seinem Unternehmen literarisch unterstützt haben, nennt Paulus gleichfalls zwei Geistliche, Stegman an der reformirten Kirche zu Stendal und Pappelbaum an der Nicolaikirche zu Berlin, wo um dieselbe Zeit noch zwei andere spinozafreundliche Prediger wirkten: Spillecke, der Lobredner des grossen Atheisten (s. „Ben. Spin. oder über Atheism., Fatalism. und Mysticismus." Eine Vorlesung in der Gesellschaft der Freunde der Humanität. Neue Berl. Mtsschft. 1808 Juli Bd. 20), und — Daniel Friedrich Schleiermacher. Als Besitzer von Spinozaportraits werden ausser David Friedländer, den Paulus „virum vi eadem, quam Spinozae origenes ornant, gente pereximium" nennt, und der sich von Oeser eine Kopie des holländischen Originales hatte anfertigen lassen, und dem badensischen Hofsekretär Ring nur Fürstlichkeiten aufgezählt, der Kurfürst Fr. von Dalberg, der Herzog von Braunschweig und der Herzog von Sachsen-Coburg-Gotha. Als wollte Paulus jenem hochherzigen Karl Ludwig von der Pfalz den Ehrenplatz in diesem erlauchten Kreise sichern, schliesst er (p. XXXIX): „Quem vivum Germaniae vindicare voluerat Elector Palatinus et Musageta, Carolus Ludovicus, eum nunc in scriptis, quibus vivit perennabitque, nostrates, quicunque eruditorum nomine digni sunt, cuncti absque superstitione ut excipiant non optamus modo, sed ex ea quoque, qua priorem prosecuti sunt, ingenii liberalitate id futurum esse speramus atque confidimus."

§ 76. Francke.

Ganz ebenso urteilt ein anderer rationalistischer Theologe aus der Schule Kants. Die kgl. dänische Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen hatte im Jahre 1805 einen Preis für die beste Arbeit „über die neueren Schicksale des Spinozismus" ausgeschrieben. Diese lieferte G. S. Francke, Hauptpastor zu Sonderburg auf Alsen. Zunächst verwahrt er Spinoza gegen den Makel des Atheismus. (S. V) „Ein Pan-

theismus, der über das Wesen der Gottheit ein Dunkel ruhen lässt, ist kein Atheismus, wie ihn ein Hobbes lehrte." Der Verfasser des theol.-pol. Traktates spricht „von dem Erlöser mit grösserer Verehrung . . als manche unsrer jetzigen berühmtesten Theologen." Deshalb hat man ihn mit Unrecht „beynahe in der Philosophie als einzig konsequenten Theisten vergöttert, und in der Theologie, es fehlt nicht viel, zum Haupt der neuen Bibelkritik, und mithin — credite posteri! — zum Kirchenreformator gemacht." (S. 18) „Das wahre System des Spinoza ist . . die Annahme . . eines Grundwesens der Welt, worin aber zugleich das Denken und Ausgedehntsein, das sich uns als Modus, als Weise der Wirksamkeit der Weltsubstanz zeigt, auf eine, wenn gleich nothwendige, so doch nicht blinde, sondern vielmehr in der Natur . . des beim Grundwesen der Welt zum Grunde Liegenden sehr gesetzmässige Art gegründet ist . . (S. 19) „Spinoza kennt wohl das Grundwesen der Welt als nothwendig, wiefern aber davon die Welt als Phaenomen nach Gesetz und Ordnung ihren Grund habe, das drückt er wohl bildlich aus, wenn er den Ideen im Menschen parallele Ideen in der Gottheit gibt, aber nie eigentlich." (S. 23) „Spinozas Religion ist Moral, seine Moral eine geregelte Klugheit, mit Resignation fürs Weltbeste . ." Doch zieht Francke (S. 25) Spinoza als „bescheidenen zetetischen Pantheisten" dem „intolerant-dogmatischen Theisten" Descartes vor. Zu bedauern ist es jedenfalls, dass Spinoza Newton nicht mehr gekannt hat. (S. 49) „Dieser Motor, dies grosse Weltprinzip" (Newtons) „muss etwas mehr sein als Spinozas metaphysisch abgerundete Weltsubstanz."

§ 77. Tennemann.

Auf dem Boden des Kantischen Kritizismus steht auch Tennemann mit seiner trefflichen Darstellung des Spinozismus und seiner Geschichte. (Gesch. der Philos. Lpzg. 1817 Bd. X S. 374 ff.) (S. 382) „Die Schriften des Spinoza beurkunden einen originalen Geist, der keinen Gegenstand fasst ohne ihn zu ergründen, und allem, was er denkt, eigenthümliche Seiten abgewinnt, und diese mit muthigem und festem Schritte verfolgt." (S. 462) „Das System des Spinoza begreift in sich die Einheit des Idealismus und Realismus. Denn er legte demselben die Idee des absoluten Wesens zum Grunde, welches alles Seyn und alles Denken in sich vereinigt. (S. 463) Dass dieses nicht Atheismus ist, nach der eigenen Ansicht des Denkers, ist an sich klar. Er hatte zwar einen abweichenden Begriff von Gott und dem Verhältnis der Welt zu Gott, dass

sie nicht nur durch Gott, sondern auch in Gott ist (Inhärenz), aber darum ist dieses noch nicht Atheismus." Jedoch „stehen die Resultate mit dem Interesse der Vernunft, welche nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch ist, in Widerspruch, so dass diejenigen, welche das System objective ohne Rücksicht auf des Urhebers Ansicht betrachten, es auch wieder für atheistisch nehmen können."

Auch ist Spinozas System nur äusserlich einheitlich . „Ist alles in der Substanz, so ist kein Werden. Ist es ausser ihr, so ist die Frage, wie es entsteht. Allerdings . . werden Zeit und endliche Grösse für Scheinbegriffe erklärt, aber woher diese?" Ferner (S. 394) verwechselt Spinoza die logische mit der realen Wahrheit, wenn auch Tennemann selbst erklärt, man müsse alles unter der Idee der unendlichen Substanz, sub specie aeterni, betrachten. (S. 481) „Indessen hat Spinoza, so wenig er auch die Vernunft befriedigt, ja sogar ihre Gesetzgebung für das Freiheitsvermögen zerstöret, doch der Vernunft einen wesentlichen Dienst geleistet, theils durch die von ihm schärfer gefasste Idee einer Metaphysik, welche als Wissenschaft gelten könnte, theils durch die Bestimmung, dass sie nur aus reinen Begriffen zu Stande kommen könne, und die sinnlichen d. i. die empirischen Vorstellungen dabei, als blosse subjektive Gültigkeit gebend, ausgeschlossen werden müssen, theils durch die Entgegensetzung des theoretischen und praktischen Interesses der Vernunft. Denn es lag darin die Forderung einer tiefen eindringenden Untersuchung der reinen Erkenntnis nach Möglichkeit, Umfang und Gebrauch, und einer nicht willkürlichen Ausgleichung der Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch." (S. 381) „Ueberhaupt wird nicht leicht ein Mann gefunden werden, der so sehr das Bild eines Weisen in seinem ganzen Leben verwirklicht hat."

§ 78. Fichte.

Doch die Kantianer begnügten sich nicht nur mit solchen „Rettungen" Spinozas. Die grosse Wiedergeburt des Spinozismus vollzog sich durch und in Kants Schule. Schon drohte dieser das Schicksal der Leibnizischen Philosophie; bald hatte sie ihre „Wölffe" gefunden, welche die Lehren des Meisters, mit eigenen Zusätzen entstellt, trocken vortrugen. Oder es hatten die Theologen aus Kants Lehren Stützen für einen flachen Rationalismus zurechtgeschnitzt. Neues Leben impfte dem Kantianismus erst Fichte ein.

Die Quelle dieser Neuverjüngung lag zu offen zu tage, als dass man erst hätte lange danach zu fahnden brauchen.

In dem berüchtigten Fichteschen Atheismusstreite, in dem die Nachfolger eines Joh. Joach. Lange sich unvergänglichen Lorbeer gepflückt haben, ging natürlich auch Spinoza nicht ganz unbehelligt aus. Jacobi nennt, diesmal nicht ohne jeden Grund, in seinem Briefwechsel mit Fichte, dessen Idealismus einen umgekehrten Spinozismus. Auf den nämlichen Wegen wandelt Jäsche (Gesch. des Pantheismus III). Er sieht (S. 64) in der grossen Verschiedenheit der Wissenschaftslehre von 1794/5 und 1800 keine plötzliche Wandlung in Fichtes Philosophie, sondern nur die Fortentwickelung früherer Keime. Auch ihm ist Fichte ebenso wie Spinoza Fatalist. Das absolute Ich, welches, wie schon Jacobi hervorgehoben, von Fichte selbst „Gott" genannt wird, rücke beide Philosophen einander besonders nahe, wenn auch der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Kritiker und dem Dogmatiker nicht zu übersehen sei.

In diesem Urteil stützte sich Jäsche z. T. auf Herbart, der auch hier die Spinozischen Spuren scharfen Auges verfolgt, und nicht allein in seiner „Allgemeinen Metaphysik", sondern auch in einem besonderen Aufsatz die Lehre Fichtes als die idealistische Uebersetzung von Spinozas Pantheismus geisselte.

In ähnlichem Sinne urteilen gelegentlich Strauss über Fichtes „Liebe zu Gott", Michelet über „das absolute Ich". Eingehender handelt hiervon Schaarschmidt in seinem „Descartes und Spinoza". Wenn Fichte ursprünglich sein System in diametralem Gegensatze zu Spinoza entwirft und doch mit dem Ueberschreiten des „Ich", wie er selbst ahnungsvoll vorausgesehen, immer mehr auf diesen zusteuert, so folgt er in dieser Betonung des Absoluten, als des allein Wesenhaften, entweder dem Zuge seines eigenen Inneren oder der weitereilenden deutschen Philosophie. Beiden gemeinsam ist (S. 381) „das unbedingte Eingehen auf das Absolute mittelst einer consequenten Erhebung des Denkens als den eigentlichen Zielpunkt des sittlichen Strebens". Auch die Kategorie des Lebens, die „Liebe" Fichtes, gemahnt uns an Spinozas „amor Dei". So erscheint Fichte als Weiterbildner des Spinozismus, nur ist er encyklopädischer und im Besitz einer besseren Methode.

Bald fand dieses Urteil sein Echo jenseits des Rheines, bis wenige Jahre darauf Julian Schmidt mit Entschiedenheit und nicht ohne Geschick den entgegengesetzten Standpunkt verteidigte. Fichtes Lehre ist ihm eine glänzende Wiedergeburt des Kantianismus. Spinoza hat zwar einen mächtigen Eindruck in Fichte hinterlassen, doch das, wonach seine religiöse, thatkräftigernste Natur strebte, die Freiheit des Willens, die sittliche Selbstbestimmung, liess sich mit dem Spinozismus nicht vereinbaren.

„Und hier ging ihm ein Licht in der Kantischen Philosophie auf. Kant löste die Gewalt der Natur, die in Spinoza den Menschen willenlos in ihr Treibrad hineinzog, in blosse Erregungen des Denkens auf und liess in der Trümmermasse der zerschlagenen gegenständlichen Welt nur einen festen Punkt bestehen, von dem aus der Geist sich wieder in der Welt der Gedanken und der Realität orientiren konnte, das Gewissen. Diese Entdeckung musste Fichte mit einem innern Jubel erfüllen." Diese Gegensätzlichkeit erkennt billiger Weise auch Schaarschmidt in seinem „Entwicklungsgang der neueren Speculation" (1857) S. 104 an. Er führt sogar den Gegensatz zwischen Fichte und Spinoza im einzelnen durch. Trotzdem kann er aber beider Denker Verwandtschaft nicht übersehen, indem, was Fichte als letztes Ziel anstrebt, Spinoza, sowie später Schelling und Hegel, bereits von vornherin als gegeben und adäquat erkennbar, annimmt.

Damit waren Fichtes Beziehungen zu Spinoza so ausdrücklich betont worden, dass man nunmehr sein Gesamtbild nicht gut zeichnen konnte, ohne den spinozistischen Zug darin besonders zu markiren. In seiner „Philosophie Fichtes" (1862) widmet denn auch Löwe der Untersuchung unseres Gegenstandes einen besonderen Anhang. Er geht von Fichtes eigenem Urteil über sein Verhältnis zu Spinoza aus. Doch findet er zwischen beiden sowohl grössere Verwandtschaft als auch stärkeren Gegensatz. Er schliesst mit dem, allem, was bisher darüber verlautet, geradezu widersprechenden Urteil, dass nicht der Gott Spinozas, sondern der Fichtes ohne Selbstbewusstsein sei, was er durch eine längere Auseinandersetzung über den Spinozischen Gottesbegriff an demselben Orte zu begründen versucht.

Doch war damit der Streit noch nicht beigelegt. Bald finden wir, wie bei P. Schmidt, den Gegensatz zwischen Fichte und Spinoza hervorgehoben, bald wie bei Zeller die Frage nur gestreift oder unbestimmt beantwortet, wie bei Pollock. Jodl betont, Herbart gegenüber, die grundsätzliche Verschiedenheit unserer Philosophen. Zugleich aber stellt sich, (Bd. II S. 68) „über die seltsamen Künsteleien der Kant'schen Freiheitslehre hinweg," . . Fichtes „Auffassung als Wiederaufnahme eines der Grundgedanken des Leibniz und Spinoza dar . . (S. 83) Seligkeit in Fichtes Sinne . . jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft . . richtet sich nicht nur gegen den gewöhnlichen theologischen Eudämonismus, sondern auch gegen Kant, während er sich der Auffassung Spinozas auf das Entschiedenste nähert" (vgl. S. 85). Auch Pfleiderer sieht in diesen Punkten,

bei aller wesentlichen Verschiedenheit beider Denker, eine Annäherung an Spinozas Standpunkt. Diesem Urteil schliesst sich in der Hauptsache Wundt an, wie ja auch schon zu Beginn des Jahrhunderts Gottl. Chr. Fr. Fischhaber („Ueber das Princip und die Hauptprobleme des Fichte'schen Systems" Karlsr. 1801) an eine Verbindung Fichtes mit Spinoza gedacht hatte; während Stöckl auffallender Weise in Fichte zwar den „blanken Atheismus", aber sonst nur Kantisches Gepräge findet.

Und doch lässt schon ein flüchtiger Blick in Fichtes Schriften den tiefen Eindruck vermuten, den Spinoza auf sein empfängliches Gemüt hervorgerufen. Er erwähnt ihn nächst Kant und der Naturphilosophie am häufigsten und setzt sich mit ihm fast überall auseinander.

Dieser Eindruck rührt aus Fichtes Jugendjahren her. Spinoza hatte in ihm einen geistesverwandten Leser gefunden. Er war erst dadurch, dass seine Bekannten in ihm einen Hang zum spinozistischen Determinismus entdeckt hatten, auf den Verfasser der „Ethik" aufmerksam geworden.

Den klarsten Aufschluss über seine damalige Denkrichtung geben, neben einem etwa gleichzeitigen Briefe, seine „Aphorismen" vom Jahre 1790. Hier finden wir den einen Brennpunkt der Parabel, welche in Fichtes geistiger Entwickelung von Spinoza zu Kant und vom erstarkten „Ich"-Bewusstsein wieder zur spinozistischen Hingabe an das Unendliche führt. In den „Aphorismen" bewegt sich Fichte nicht nur als Determinist, sondern auch sonst in Spinozas Bahnen. Trotz dem Bewusstsein der notwendigen Wirksamkeit unserer inneren Naturkräfte postulirt er doch, durch die Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, eine Tugend. Das höchste Ziel des tugendhaften Strebens, das wahrhafte Leben, die Glückseligkeit ist die Vereinigung mit dem Ewigen auf dem Wege des Denkens. In diesem „amor Dei" vernichtet sich der Egoismus, in der höchsten Freiheit opfert man die eigene.

Diese beglückende Erkenntnis ist aber nicht erst das Spätere. Vielmehr ist nach Fichte, der sich hier eng an Malebranche und Spinoza anschliesst, der Begriff Gottes in allem Erkennen schon vorausgesetzt; er ist das Denken, wir sind nichts ausser ihm; die Substanz allein hat notwendiges Sein und Dasein. Durch ihren Begriff wird erst die Welt, die mit Notwendigkeit aus ihr hervorgegangen, begriffen. Doch besteht nicht etwa Gott neben oder über der Wet als besondere Substanz; ein solcher Begriff ist ganz unmöglich. Gott ist, so heisst es ferner folgerichtig, weder persönlich noch bewusst. Diese Verwandtschaft in der Metaphysik und Ethik lässt sich

im einzelnen noch weiter verfolgen. Nur ist es für den späteren Kantianer, den Wissenschaftslehrer und Politiker sehr bemerkenswert, dass er Gottes Wesen als Schönheit, Wissenschaft und Staat definirt.

Die mystische Resignation Spinozas musste jedoch für eine so recht zum Wirken und thatkräftigen Eingreifen angelegte Natur, wie Fichte, etwas unerträglich Beklemmendes haben. In den begeistertsten Ausdrücken begrüsst er daher, ähnlich wie sein Gesinnungsgenosse Joh. Bapt. Schad u. a., Kant als den Erlöser aus seinen moralischen Zweifeln. Jetzt nimmt er klar und bestimmt seinen Standpunkt Spinoza gegenüber. Der erste Entwurf seines metaphysischen Systems bringt denn auch bereits eine Auseinandersetzung mit seinem alten Gläubiger. Nun sieht er von der Zinne des Kritizismus auf Spinoza, als den konsequentesten Dogmatiker, aber auch nicht mehr, herab. Mit den Spuren der Spinozischen Fesseln an den Händen, warnt er vor dem Schritte aus dem Bereiche des Ich, über Kant hinaus, der unausweichlich zum Spinozismus führe. Nicht lange darauf lobt Fichte in einem Briefe an Reinhold (Leben II S. 236) an Schellings Schrift „Vom Ich" die Hinweisungen auf Spinoza, aus dessen Systeme das seinige am besten geläutert sei, und betont seine teilweise Uebereinstimmung mit Spinozas Ansichten.

Von höchstem Werte für die Beurteilung seiner inneren Wandlung ist seine „Bestimmung des Menschen." Fichte hatte sich durch seine religionsphilosophischen Arbeiten wegen des darin bemerkbaren Mangels an „Theismus" zunächst den bescheidenen Tadel seiner Freunde z. B. Jacobis zugezogen und schliesslich den berühmten Atheismusstreit heraufbeschworen, der die Skandalchronik der deutschen Gelehrtengeschichte um ein schmutziges Blatt bereichert hat. Seit diesem Streite nimmt er in seinen Schriften seinen Standpunkt immer bestimmter im Absoluten. Der Einfluss Schellings, der späterhin noch deutlicher hervortritt, sowie der Jacobis haben dabei jedenfalls bestimmend mitgewirkt.

Der erste Teil der „Bestimmung des Menschen" schildert in der Form eines Selbstgespräches die Zweifel, welche die Bekanntschaft mit Spinoza in einem natürlichen und kräftigen Gemüte hervorruft. Der zweite Teil bringt die Lösung dieser Zweifel durch Kants Vernunftkritik. „Wenn man," so bemerkt Julian Schmidt mit Recht, „diese beiden Abschnitte mit einander vergleicht, so wird man . . befremdet, dass Fichte einen Gegensatz zu finden glaubt, wo eigentlich vollständige Uebereinstimmung herrscht. Denn die Denkbestimmungen des zweiten Teils

sind im Wesentlichen nichts anderes, als die Naturbestimmungen des ersten . . das System des transcendentalen Idealismus ist im Verhältnis zu jenem Natursystem nur die Umkehrung des Standpunktes."

Abgesehen von der starken Betonung der Freiheit, welche er in einem gleichzeitigen Briefe an Reinhold die Voraussetzung des Bewusstseins nennt, lassen sich im einzelnen wieder jene mystisch-religiösen Anklänge an Spinoza vernehmen.

Eine ganz entsprechende Verschiebung des Schwerpunktes finden wir auch schon im folgenden Jahre in der zweite Auflage der Wissenschaftslehre. Den Standpunkt des reinen Ichs löst hier der des absoluten Wissens ab. Dabei versäumt Fichte nicht, was ja sehr nahe lag, die Analogieen zwischen der Lehre Kants und der Spinozas, sowie andererseits ihre Gegensätze hervorzuheben. Spinozas grosses Verdienst ist das Streben nach absoluter Einheit, wie er sie in der Substanz postulirt. Darin bekenne er selbst sich zu ihm. Desgleichen finde die Verhältnissbestimmung zwischen dem Absoluten, als der Substanz, und dem endlichen Wissen, als Accidens, in Spinoza sein Analogon; denn die Substanz lasse sich auch durch ein reines Denken beschreiben. Nun fehlt aber die Brücke zwischen der Einheit dieser Substanz und der Mannigfaltigkeit der Welt, die Spinoza schuldig geblieben. Während sich dieser somit auf seinem Standpunkt ganz konsequent und unwiderlegbar zeige, müsse der Kritiker doch fragen, was ihn denn berechtige, über das im empirischen gegebene reine Bewusstsein hinauszugehen. Wo Spinoza einzig und allein durch ein praktisches Bedürfnis getrieben wurde, da glaubt er dennoch aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen. Wie später seinem Schüler Schelling, so wirft Fichte hier seinem Antipoden Spinoza vor, das er dasjenige als reale Substanz genommen, was er selbst nur als absolut unendlich vergrössertes Bild seines Ichs in eine, menschlichem Streben unerreichbare, Ferne proicirt. Er schreibt an Schwab (Leben II S. 371): „Erst auf diese Weise kann das ἓν καὶ πᾶν feststehen, aber nicht so, wie bei Spinoza, dass er das ἓν verliert, wenn er zum πᾶν kommt, und das πᾶν, wenn er das ἓν hat." Schelling, der sich in diesen Ausfällen gegen Spinoza selbst getroffen fühlte, bleibt Fichte den Bescheid nicht schuldig. Er will erst (Leben II S. 369) die neue Darstellung der Wissenschaftslehre abwarten. „Wenn Sie darin den Spinoza zu Ihrem imaginären Gegner machen, so scheint mir das wiederum nicht der gerade Weg zu sein: auch kann er sie dahin führen, mehr zu widerlegen, als in Spinoza enthalten ist."

In der letzten Bearbeitung seiner Hauptschrift schwächt Fichte die Polemik gegen Spinoza dahin ab, dass dieser zwar in der berühmtesten der Seinslehren den Begriff des Seins richtig aufgefasst, nur sich nicht auf das Bild des Seins, auf sein Denken desselben besonnen habe. Er, als Kantianer, habe diese Lücke bemerkt und ausgefüllt.

Nach alledem begegnen wir bei Fichte einer ähnlichen Erscheinung wie bei Leibniz. Beide setzen sich mit Spinoza an allen wichtigen Stellen auseinander. Sie fühlen selbst die nahe Verwandtschaft, glauben aber trotzdem in diametralem Gegensatze zu Spinoza zu stehen, welcher ohne sie Recht hätte und, ohne den von ihnen eröffneten Ausweg, jeden Verstand in den unvermeidlichen Abgrund seiner Substanzlehre führen müsste. Seinen Nachfolgern hat Fichte dadurch kräftig vorgearbeitet, dass er, wenn auch unabsichtlich, zu dem Naturalismus Spinozas die Parallelen auf dem Gebiete des Geistes gezeichnet hat. Indem er von einem Extrem in das andere verfiel, hat er als erster Kant mit Spinoza zu verbinden versucht und ist so bereits in das Geleise Schellings nnd seiner Jünger geraten.

Ueberhaupt knüpft an Fichtes „Ich"lehre, welche auf der Bahn eines phantastischen Solipsismus und des Stirnerschen Egoismus lag, jene eigentümliche Bewegung an, die wir in der deutschen Nationalliteratur unter dem Namen der Romantik kennen. In der alten thüringischen Musenstadt, welche für die Geschichte des deutschen Spinozismus von jeher von Bedeutung gewesen, trafen jene Tieck, Schlegel, Novalis, Schelling zusammen, welche die Zügellosigkeit in Denken und Fühlen auf den Thron gehoben, alle sittlichen Begriffe verwirrt, die Poesie mit der Philosophie, zu beider Schaden, verquickt und dieses krause Gemisch mit mystisch-pantheistischem Flitter aufgeputzt haben, den ihnen Orient wie Occident, Mittelalter wie Neuzeit leihen mussten.

§ 79. Fr. Schlegel.

Niemand vereinigt alle diese Schattenseiten der romantischen Schule so vollkommen in seiner Person, wie Friedrich Schlegel. So schillernd und schwankend auch sonst seine literarische Erscheinung ist, sein philosophischer Entwicklungsgang lässt sich ziemlich deutlich in seinen Schriften verfolgen. Der eine Ausgang seines Denkens ist Fichte, der andere: Spinoza.

Wir finden in diesem Doktrinär der Romantik einen Geistesverwandten Schleiermachers, noch mehr Schellings. Eine Frucht des selbstbewussten Fichteschen Idealismus mit seiner vollendeten Dialektik ist jene Schulformel der „Ironie", als der un-

endlichen Freiheit des genialen Subjektes, in welcher Schlegel dem Kunstideal der Romantiker Ausdruck gab. Doch bald gravitirt er auf dem schmalen Pfade, welchen Fichte seinen Jüngern vorgezeichnet hatte, ganz wie dieser sein Meister wiederum nach der mystisch-religiösen Seite. Mit der spinozistischen Selbstentäusserung an das All ändert sich zugleich auch jene Kardinalformel, so dass wir am Ende der Entwickelung Schlegels bei ihm den gerade entgegengesetzten Wortlaut vorfinden: „Ironie ist klares Bewusstsein in der ewigen Agilität des unendlichen vollen Chaos."

Schon frühzeitig neigt Schlegel nach diesem Standpunkte hin. Mit seinen Brüdern in Fichte, mit Schelling und Novalis, hatte er sich in das Studium Spinozas vertieft. Doch wie er und ohne Zweifel auch seine Freunde den Spinozismus auffassten, nämlich als die Lehre von dem genial-lüderlichen Ausleben des Naturtriebes, als das Evangelium der Sittenlosigkeit, das zeigt am klarsten die „Lucinde", jenes in seiner Art „einzige Buch", wie es Schleiermacher in seiner Approbation rühmt. „Die Zeit ist da, das innere Wesen der Gottheit kann offenbart und dargestellt werden, alle Mysterien dürfen sich enthüllen und die Furcht soll aufhören. Weihe dich selbst ein und verkündige es, dass die Natur allein ehrwürdig ist!" Schon hier geht mit freilebiger Naturwüchsigkeit mystische Naturvergötterung Hand in Hand. Auch seine „Frau" weiht Schlegel in die Mysterien Spinozas ein. Er verspricht ihr eine Darstellung der Lehren dieses Denkers, der nach seiner Meinung „wenig Rücksichten auf die Meinungen anderer nimmt und auf specielle Wissenschaften," worin er sich ihm besonders wahlverwandt gefühlt haben mag. Bezeichnender Weise empfiehlt er als beste Einführung in das Verständnis Spinozas die „Reden" seines Freundes, von denen er „fast mit Zuversicht behaupten möchte, dass sie den irreligiösesten Dichtern und Künstlern noch eher zusagen werden, als den religiösesten Philosophen" („Athenäum" 1799 Bd. 2 Stück 1 S. 294). In der berühmten „Rede über die Mythologie" („Athenäum 1800 Bd. 3 St. 1 S. 99 ff.) trägt auch Schlegel sein Scherflein bei zur Rettung Spinozas. „Spinoza, scheint mirs, hat ein gleiches Schicksal wie der gute alte Saturn der Fabel. Die neuen Götter haben den Herrlichen vom hohen Thron der Wissenschaft herabgestürzt. In das heilige Dunkel der Phantasie ist er zurückgewichen, da lebt und haust er nun mit den anderen Titanen in ehrwürdiger Verbannung. Haltet ihn hier! Im Gesang der Musen verschmelze seine Erinnerung an die alte Herrschaft in leise Sehnsucht. Er entkleide sich vom kriegerischen

Schmuck des Systems, und theile dann die Wohnung im Tempel der neuen Poesie mit Homer und Dante und geselle sich zu den Laren und Hausfreunden jedes gottbegeisterten Dichters. In der That, ich begreife kaum, wie man ein Dichter sein kann, ohne den Spinoza zu verehren, zu lieben und ganz der seinige zu werden. In Erfindung des Einzelnen ist Eure eigene Phantasie reich genug; sie anzuregen, zur Thätigkeit zu reizen und ihr Nahrung zu geben, nichts geschickter als die Dichtungen andrer Künstler. Im Spinoza aber findet Ihr den Anfang und das Ende aller Phantasie, den allgemeinen Grund und Boden, auf dem Euer Einzelnes ruht und eben diese Absonderung des Ursprünglichen, Ewigen der Phantasie von allem Einzelnen und Besondern muss Euch sehr willkommen seyn. Ergreift die Gelegenheit und schaut hin! Es wird Euch ein tiefer Blick in die innerste Werkstätte der Poesie gegönnt. Von der Art wie die Phantasie des Spinoza, so ist auch sein Gefühl. Nicht Reizbarkeit für dieses und jenes, nicht Leidenschaft, die schwillt und wieder sinket; aber ein klarer Duft schwebt unsichtbar sichtbar über dem Ganzen, überall findet die ewige Sehnsucht einen Anklang, aus den Tiefen des einfachen Werks, welches in stiller Grösse den Geist der ursprünglichen Liebe athmet. Und ist nicht dieser milde Widerschein der Gottheit im Menschen die eigentliche Seele, der zündende Funken aller Poesie? . . . Und was ist jede schöne Mythologie anders als ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in dieser Verklärung von Phantasie und Liebe? . . (S. 104) Wenn ich einen so grossen Accent auf den Spinoza lege, so geschieht es wahrlich nicht aus einer subjektiven Vorliebe . . . oder um ihn als Meister einer neuen Alleinherrschaft zu erheben; sondern weil ich an diesem Beyspiel am auffallendsten und einleuchtendsten meine Gedanken vom Werth und der Würde der Mystik und ihrem Verhältniss zur Poesie zeigen konnte. Ich wählte ihn wegen seiner Objektivität in dieser Rücksicht als Repräsentanten aller übrigen . . Spinoza" ist „der allgemeine Grund und Halt für jede individuelle Art von Mysticismus." Mit einem genialen Blick, wie wir ihn sonst nur noch bei Goethe bewundern können, den die Romantik in der That auch neben Fichte als ihren Vater ansieht, dringt Schlegel hinter die „barbarische Form", in das mystische Innerste Spinozas ein, entdeckt er hier das reiche Gemüt, welches sich der Künstler zu eigen machen müsse. Ja, selbst die Form der Ethik, als das entsprechendste Gewand des extremen Realismus, findet Schlegel noch besonders lobenswert. „Antonio: (S. 106) Die Idealisten versicherten mich

aller Orten, Spinoza sey wohl gut, nur sei er durch und durch unverständlich . . Gesetzt, Plato wäre auch, was er nicht ist, eben so objectiv in dieser Hinsicht als Spinoza: so war es doch besser, dass unser Freund den letzten wählte, um uns den Urquell der Poesie in den Mysterien des Realismus zu zeigen, gerade weil bey ihm an keine Poesie der Form zu denken ist." Von einem richtigen Triebe geleitet, stellt er neben Spinoza Plato und Jacob Böhme. Dieses Dreigestirn galt der Romantik als der Inbegriff aller nur möglichen Wissenschaft. „Was Plato," schreibt Dorothea Schlegel am 13. Juli 1805, „und Spinoza und Jacob Böhme und die Apostel gelehrt haben, das können sie jetzt umbacken und kneten und in andere Formen giessen, aber etwas Neues lehren sie nimmermehr." Im Zusammenhang mit seinen Vorlesungen beabsichtigte Schlegel auch eine Ausgabe der Ethik, ebenso wie sein Geistesvetter F. W. V. Schmidt (s. Allg. deutsche Biogr.), von dem wir eine Uebersetzung dieses Erbauungsbuches der Romantiker besitzen (1812). Doch ändert sich, entsprechend seiner äusseren Wandlung, in jenen „Vorlesungen" (1812) auch Schlegels Urteil über seinen alten Liebling. Der Vater der „Lucinde" tadelt, nun im Schosse der katholischen Kirche, (vgl. auch „Ueber die Sprache und Weisheit der Inder" S. 97 f. 114. 127) seinen einstigen Heiligen als Urheber der irreligiösen und unsittlichen Richtung in der neueren deutschen Philosophie. (S. W. Wien 1822. Bd. II S. 234) „Spinozas grosser Irrtum, die Welt und Gott nicht zu unterscheiden, allen einzelnen Wesen aber die innere Selbständigkeit und Bestandheit abzusprechen und in ihnen allen nichts zu sehen, als die verschiedenen Kraftäusserungen des Einen, ewigen, alles umfassenden Wesens, hebt eigentlich die Religion auf, weil er Gott die Persönlichkeit und dem Menschen die Freiheit abspricht, überhaupt aber das Unsittliche, Unwahre und Ungöttliche für einen blossen Schein erklärend, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen aufhebt. Dieser Irrthum" . . ist . . „der älteste, der auf die ursprüngliche Wahrheit gefolgt ist, nur dass Spinoza den Pantheismus in eine mehr wissenschaftliche Form gebracht hat . ." Doch lässt Schlegel dem Juden Spinoza, wenn auch mit allerlei schlauen Verwahrungen, eine bessere Behandlung widerfahren als dem kirchlichen Descartes und dem nicht minder kirchlichen Leibniz, wenn er auch diesen sonst als Erlöser von dem unchristlichen Spinoza anerkennt. (S. 233) „Spinozas Sittenlehre ist zwar, so wie er selbst kein Christ war, nicht die christliche, wohl aber ist sie so edel und rein, wie etwa die der Stoiker im Alterthum, ja sie hat vielleicht Vorzüge vor dieser. Was ihn stark macht

im Vergleich mit Gegnern, die seine Tiefe nicht verstehen, oder nicht fühlen, und mit solchen, die ohne es selbst recht zu wissen, halb auf ähnlichen Irrwegen wandeln, ist nicht bloss die wissenschaftliche Klarheit und Entschiedenheit seiner Denkart, sondern auch, dass alles in dieser so aus einem Gusse war, weil er fühlte, wie er dachte, und ganz von seinem Gefühle beseelt war. Man kann es nicht Naturbegeisterung nennen, wie der Dichter, der Künstler oder der Naturforscher sie fühlt: noch weniger eigentliche Liebe oder Andacht, denn wo fände diese eine Gegend ohne Glauben und wirklichen Gott? Aber ein alldurchdringendes Gefühl des Unendlichen ist es, was ihn immer bey all seinem Denken begleitet, und ihn ganz über die Sinnenwelt erhebt . ." Als hätte es nie eine Romantik gegeben und ein Friedrich Schlegel ihr Wort geführt, heisst es weiter: „Eine . . tief in den Mittelpunkt des Lebens eingreifende geistige Krankheit ist der feinere Pantheismus, der unter den mannichfachsten Formen, in Deutschland herrschend geworden ist, und bald in der zauberischen Naturfülle einer beseelten Phantasie, bald kritisch abwägend und dem Scheine nach absondernd und wenigstens das Einzelne historisch erkennend, obwohl nie das Ganze verstehend, hie und da auch noch in dem alten schon abgenutzten Truggewande dialektischer Spitzfindigkeit und ideeller Leerheit auftritt . . . Diesem Uebel kann nur eine wahrhaft christliche Philosophie entgegentreten."

§ 80. Rahel.

Wie Schlegels Frau von ihrem Manne für den Spinozakult gewonnen war, so zeigt auch die Freundin des jungen Schleiermacher, die Königin des Berliner Romantikerzirkels, Rahel, lebhafte Neigung für den grossen Volksgenossen. Dies lag einer eifrigen Verehrerin Goethes und Fichtes, die einen Fr. Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Schelling, Steffens teils persönlich, teils aus ihren Schriften kannte, nicht gar zu fern. Varnhagen, welcher (Denkwürdigkeiten Bd. 2. 1837) selbst bei seinem Freunde David Mendel Spinoza studirt hatte, erzählt von seiner Frau — er nennt sie die dritte Lichtgeburt neben Christus und Spinoza — (Bd. 8 S. 732): Sie „konnte muthig und heiter den Ansichten Spinozas und des Pantheismus folgen, sie erbebte vor keinem Gedanken, der sich als richtige Folgerung darstellen durfte; nichts, was aus ehrlichem Suchen hervorging, wollte sie verwerfen." Rahel selbst bekennt (Rahel, ein Buch des Andenkens. Bd. II S. 38 f.): „Spinoza gefällt mir sehr, er denkt sehr ehrlich und kommt bis zum tiefsten

Absoluten und drückt es aus; und hat den schönen Karakter des Denkers: unpersönlich, mild, still; in der Tiefe beschäftigt und davon geschickt." Doch kann sie für ihre Person sich nicht von dem Glauben ihrer Kindheit trennen. (Denkw. a. a. O.) „Ich hasse jedes Bild, jedes willkürlich und kleinlich bestimmte, das wir uns von dem in kein Bild zu Fassenden machen wollen, selbst die allgemeine Vorstellung einer Persönlichkeit des Urseins ist mir beschränkt und willkürlich — aber ich kann nicht anders, ich bin doch immer wieder darauf zurückgewiesen, und ich kann es mir nicht nehmen lassen, das Weltall und die ganze geistige Schöpfung erscheinen mir doch nur als Glieder, zu denen es ein Haupt geben muss! . . (S. 733) Mein Geist kann immer höher steigen, mächtiger, schauender werden; und ist Gott mit Allem Eins, so ist's wie mit uns selbst; auch zu uns gehört unser ganzer Leib und die Intelligenzen aller unserer Organe, und es ist doch eine vornehmste da: der Kopf weiss vom Fuss; der nicht vom Kopf!"

§ 81. Solger.

Aehnlich stellt sich der Aesthetiker und Religionsphilosoph der Romantik, Solger, der Schüler Fichtes und Schellings, zu Spinoza. Er schreibt am 23. Jan. 1818 an Abeken („Nachgel. Schriften" 1826 Bd. I S. 605): „Eben so spricht sich gut von Spinozas Pantheismus, welcher zwar behauptete, dass Gott in Allem sey, ihn aber doch immer nur im Begriffe der Existenz eines jeden Dinges denken konnte, dadurch zum Fatalisten ward, nicht dahin kam, seine Wirklichkeit im persönlichen Selbstbewusstsein anzuschauen." Doch gibt er dem Spinozismus den Vorzug vor jedem anderen philosophischen Systeme. In einem Briefe an Fr. v. Raumer 1807 (S. 131) gelobt Solger: „Ich will unserem gemeinschaftlichen Lehrer Spinoza von keiner Seite Schande machen. Er wohnt bey mir und beschäftigt beynahe meinen ganzen Vormittag, und mein Bruder hat seinem dreijährigen Albrecht schon beygebracht: Spinoza sey ein kluger Kerl gewesen und Onkle Karl sage, er hätte alles besser gewusst als die andern. Ich bin noch mit der Ethik beschäftigt und schreibe jetzt darüber . . die durchsichtige Klarheit und Ruhe seiner Darstellung reizt täglich höher meine Bewunderung. Wie sehr sticht gegen das Brausen und Wogen mancher neuesten Philosophen diese reine Stille ab, welche Winckelmann bei Kunstwerken mit der Ruhe des Meeres vergleicht . . Seine mathematische Darstellung ist mit einer staunenswürdigen Beurteilung gewählt und durchgeführt, und

gewiss die beste für diese Art des dialektischen oder vielmehr logischen Philosophirens." Ein Spinozisches Selbstbewusstsein spricht aus den Worten (An den Bruder 29. Aug. 1807): „Bald hoffe ich mit Spinoza sagen zu können: Non dico me optimam invenisse philosophiam . . Denn dies ist alles, was der Mensch erreichen kann." Ueber den Tractatus de emendatione intellectus schreibt er an Krause den 19. Nov. 1809 (S. 175): „Weil ich doch vor allen Dingen die Erkenntnissart dieser Menschen verbessern muss, las ich neulich wieder den Spinoza de emend. int., und als ich die theuern Worte des reinen, einfältigen Weisen las: Postquam intellexi, omnia, quae . . da suchte ich mir nach einer Erkenntniss, wodurch ich perpetua et aeterna fruerer laetitia; da füllte es mir wieder das ganze Herz an. — Ich will meinen Weg gehen, wie dieser Gerechte; richte ich etwas für die andern aus, so ist es gut, wo nicht, so mag man mich übrigens still begraben, bin ich doch in mir selbst glücklich gewesen."

§ 82. Novalis.

Ihren klassischen Ausdruck fand diese romantische Resignation in Novalis, dem „romantischen Propheten", dem eigentlichen Dichter der Schule. Er wurzelt in Fichte, geht aber, wie Fr. Schlegel, bald über diesen Standpunkt hinaus; auch dem Fries'schen Gedankenkreise steht er nicht fern. Ganz Fichtisch spricht er von dem grossen Ich, von welchem wir einzelnen „gewöhnlichen Ich und Du" nur Variationen, nur der Abglanz sind. „Wir sind gar nicht Ich, wir können und sollen aber Ich werden, wir sind Keime zum Ich-Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln, nur dadurch erheben wir uns selbst zum grossen Ich, das Eins und Alles zugleich ist." „Gott ist gerade so persönlich und individuell, wie wir, denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz." Durch die Verneinung unseres Ich gelangen wir zum Absoluten, und diese Aufhebung des individuellen Ich ist die Hauptaufgabe unseres Lebens. Doch geht Novalis bald weiter. Das Anfangen des Philosophirens mit dem Menschen lässt er zwar als kritisch gelten, hält es aber für noch kritischer, bei dem Genius, dem idealen Menschen, und für die Höhe der Kritik, bei Gott zu beginnen. Damit hat er in der That den Standpunkt Fichtes mit dem Spinozas vertauscht, für welchen er stets des Lobes voll ist.

Er hatte diesen, was ja aus seinen innigen Beziehungen zu Schelling und Schlegel sich leicht erklärt, schon frühzeitig

neben der Bibel, neben Zinzendorf, Lavater und Fichte gelesen. In fast allen seinen schriftlichen Aeusserungen findet sich Spinozas Name. So erwähnt er ihn (s. „Schriften“ hrsg. von Tieck und Bülow. Berl. 1846. Tl. 3 S. 139) in einem Briefe an Reinhold vom Jahre 1791 unter den zu wenig gewürdigten Grössen der Geschichte. Besonders in seinem Streben, die Philosophie mit der Religion zu versöhnen, kam ihm Spinoza auf halbem Wege entgegen. („Moralische Ansichten“ a. a. O. Tl. 2 S. 289) „Spinoza und andere haben mit sonderbarem Instinkt alles in der Theologie gesucht, die Theologie zum Sitz der Intelligenz gemacht. Spinozas Idee von einem kategorischen, imperativen, schönen und vollkommenen Wissen, einem an sich befriedigenden Wissen, einem alles übrige Wissen annihilirenden und den Wissenstrieb angenehm aufhebenden Wissen, kurz, einem wollüstigen Wissen (welche Idee allem Mysticismus zu Grunde liegt) ist äusserst interessant.“ Auch nach Novalis muss (S. 293) „das System der Moral System der Natur werden.“ Spinoza, den er wie die meisten Romantiker verkennt, ist (S. 305) „ein Gott-trunkener Mensch. Der Spinozismus ist eine Uebersättigung mit Gottheit; Unglauben ein Mangel an göttlichem Organ und an Gottheit.“ Diese krankhaft romantische Auffassung Spinozas bei Novalis wirkt noch lange in der deutschen Dichtung, selbst bei den erklärten Gegnern der Romantik, nach.

§ 83. Heine.

So hat wohl selten jemand berufener und schöner Spinozas Lob gesungen, als sein Glaubensbruder Heinrich Heine. Prüfen wir aber sein Urteil auf seinen wissenschaftlichen Wert hin, so finden wir es zum Teil unselbständig, zum Teil entschieden falsch. So irrt Heine, wenn er, auf dem Wege von Hegel zu Feuerbachs Anthropotheismus, sich allem Anschein nach mit Spinoza in Uebereinstimmung glaubt bei der Annahme, dass die Gottheit erst im Menschengeiste zum Bewusstsein komme; wenn er sich auf ihn, wie auf das Hellenentum, berufen möchte für die Emanzipation des Fleisches. („Deutschland“ I Buch 2. Hoffm. u. Campe 1884. S. 54) „Es ist eine irrige Meinung, dass diese Religion, der Pantheismus, die Menschen zum Indifferentismus führe. Im Gegentheil, das Bewusstsein seiner Göttlichkeit wird den Menschen auch zur Kundgebung derselben begeistern, und jetzt erst werden die wahren Grossthaten des wahren Heroenthums diese Erde verherrlichen . . Wir befördern das Wohlsein der Materie, das materielle Glück der Völker,

nicht weil wir gleich den Materialisten den Geist missachten, sondern weil wir wissen, dass die Göttlichkeit des Menschen sich auch in seiner leiblichen Erscheinung kundgiebt, und das Elend den Leib, das Bild Gottes, zerstört und aviliert, und der Geist dadurch ebenfalls zu Grunde geht... Ihr "Republikaner „verlangt einfache Trachten, enthaltsame Sitten und ungewürzte Genüsse: wir hingegen verlangen Nektar und Ambrosia, Purpurmäntel, kostbare Wohlgerüche, Wollust und Pracht, lachenden Nymphentanz, Musik und Komödien . .

Deutschland ist der gedeihlichste Boden des Pantheismus; dieser ist die Religion unserer grössten Denker, unserer besten Künstler . . der Pantheismus ist das öffentliche Geheimnis in Deutschland . . der Pantheismus ist die verborgene Religion Deutschlands." Sehr wahr! Nur hat dieser pantheistische Naturglauben von Haus aus nichts mit Spinoza zu thun. Der nordische Fichtenbaum, der von der indischen Palme träumt, die Lotosblume, die sich nach dem Monde sehnt, dies sind dichterische Gegenstände, welche deutlich genug ihre Heimat in der „mondbeglänzten Zaubernacht" der Romantik verraten. Vom Ufer des Ganges, aus dem Urwald Germaniens stammt dieser Pantheismus; und sein Prophet Heine ist darin urdeutsch, so wenig man ihn auch gegenwärtig im eigenen Vaterlande dafür gelten lassen will.

Doch zeigt sich in allem, was er von Spinoza sagt, seine glänzende Gabe, immer den treffendsten und schönsten Ausdruck zu finden, mag er von Spinozas unglücklichem Schicksal oder von Goethes, von Schellings Spinozismus reden (a. a. O. S. 48). „Bei der Lektüre des Spinoza ergreift uns ein Gefühl wie beim Anblick der grossen Natur und ihrer lebendigsten Ruhe. Ein Wald von himmelhohen Gedanken, deren blühende Gipfel in wogender Bewegung sind, während die unerschütterlichen Baumstämme in der ewigen Erde wurzeln . . Man wird angeweht wie von den Lüften der Zukunft. Der Geist der hebräischen Propheten ruhte vielleicht noch auf ihrem späten Enkel." Sein Wandel war „rein und makellos wie das Leben seines göttlichen Vetters, Jesu Christi . . Keiner hat sich jemals erhabener über die Gottheit ausgesprochen wie Spinoza. Statt zu sagen, er leugne Gott, könnte man sagen, er leugne den Menschen . . . Der Gedanke ist am Ende nur die unsichtbare Ausdehnung und die Ausdehnung ist nur der sichtbare Gedanke . . 56. . Merkwürdig ist es, wie die verschiedensten Parteien gegen Spinoza gekämpft. Sie bilden eine Armee, deren bunte Zusammensetzung den spasshaftesten Anblick gewährt.

Neben einem Schwarm schwarzer und weisser Kapuzen, mit Kreuzen und dampfenden Weihrauchfässern, marschirt die Phalanx der Encyklopädisten, die ebenfalls gegen diesen penseur téméraire eifern. Neben dem Rabbiner der Amsterdamer Synagoge, der mit dem Bockshorn des Glaubens zum Angriff bläst, wandelt Arouet de Voltaire, der mit der Pickelflöte der Persiphlage zum Besten des Deismus musicirt. Dazwischen greint das alte Weib Jakobi, die Marketenderin dieser Glaubensarmee. . . S. 93. Die Lehre des Spinoza hat sich aus der mathematischen Hülle entpuppt und umflattert uns als Goethe'sches Lied. Daher die Wuth unserer Orthodoxen und Pietisten gegen dasGoethesche Lied." („Die romant. Schule" Buch 2 S. 181) „Wenn man den Spinoza einst aus seiner starren altcartesianischen mathematischen Form erlöst und ihn dem grossen Publikum zugänglicher macht, dann wird sich vielleicht zeigen, dass er mehr als jeder andere über Ideendiebstahl klagen dürfte."

§ 84. Auerbach.

Diese Zeit war mit Berthold Auerbach gekommen, nachdem der zweihundertste Geburtstag Spinozas von niemandem ausser einem Juden, dem damals zwanzigjährigen Ludwig Philippson, wenn auch an bescheidener Stätte, in einem begeisterungsglühenden Hymnus auf den grossen Volksgenossen gefeiert worden war („Baruch Spinoza". Eine Skizze. In „Sulamith", hrsg. von Dr. David Fränkel, Dessau. 7. Jhrgg. 11. Heft S. 327 ff. Berlin 1832; vgl. Philippson, Jhrbch. für die Gesch. der Juden. Bd. 2 S. 168 ff.).

Mitten unter den Professorennamen, die das Mitgliederverzeichnis des deutschen Komités für das Spinozadenkmal im Haag aufführt, fällt uns der schlichte Name B. Auerbachs auf. In der That durfte er sich nicht die Ehre entgehen lassen, seinem Liebling ein Denkmal auf heimatlichem Boden errichten zu helfen, mit dessen Preis er selbst sich ein solches aus unvergänglicher Liebe und Bewunderung in den Herzen seiner deutschen Landsleute längst gesetzt hatte.

Kaum hat noch jemand ausser Auerbach auf so mannigfache, eigentümliche Art und mit so grossem Erfolge über die Grenzen Deutschlands hinaus, ja selbst in Spinozas eigenem engeren Vaterlande, für den grossen Denker geworben.

Selbst ein Meister des deutschen Wortes, stets dem Geiste Spinozas nahe, hat er ihm zum ersten Male ein wahrhaft deutsches Kleid gegeben, nachdem er wenige Jahre vorher in seinem bekannten biographischen Romane „Spinoza" es ver-

standen hatte, für dessen Werke Stimmung zu machen. Die Tüchtigkeit beider Leistungen bezeugen ihre wiederholten Auflagen. Der Roman erlebte zudem die Uebersetzung ins Französische, ins Spanische und Holländische.

Spinoza zu einem Romanhelden zu machen, war ein interessanter Wurf. Wer hätte hinter dem spröden, mathematischen Ganzen der „Ethik" mit ihrem mittelalterlichen Latein, das einen so scholastisch anmutete, wer hätte in diesen starren Formen pulsirendes Leben erwarten sollen? Und was man von Spinozas stoisch entsagendem Lebenswandel wusste, war so spärlich und dazu so nüchtern, dass mancher Romanschreiber an einem solchen Unternehmen hätte verzagen können.

Doch fehlte es nicht an jeder Aussicht auf Erfolg. Die Romantiker hatten Auerbach vorgearbeitet. Ja, Goethe selbst hatte bereits in seinen „Wahlverwandtschaften" das Beispiel gegeben, wie man bei unserem Philosophen jene damals beliebte geheimnissvoll physiologische Begründung seelischer Vorgänge finden konnte. Damit war das romanhafte Halbdunkel getroffen. Hierzu kamen noch verschiedene Anhaltspunkte für eine romantische Einkleidung in seinem Leben selbst: so sein Siechtum, sein Zerfall mit der Judengemeinde, seine Grossmut, vor allem seine — problematische — Jugendliebe.

Auerbach hatte nun noch den besonderen Vorteil, sich als Jude vermöge seiner eigenen Erfahrungen leichter in die längst verflossene Zeit eines Spinoza hineinversetzen und durch passende, fein erfundene Züge das Lebensbild dieses Riesengeistes ergänzen zu können, welches er, teilweise sogar mit Verwertung eigener Forschungen, bald darauf, gelegentlich seiner Uebersetzung, wahrheitsgetreu gezeichnet hat. Was ihn zu dieser Uebersetzung veranlasst, was ihn überhaupt mit Verehrung für Spinoza und seine Schöpfungen erfüllt hat, giebt er hier in der Vorrede des weiteren an. (Uebersetzung 1841, Bd. I S. IIIf.) „Deutschland, die Hochschule der Philosophie, hat deren Ursprung in Spinoza anerkannt, es muss daher von hoher Bedeutung sein, ihn stets allgemeiner in seiner Reiheit und Ursprünglichkeit zu erkennen . . (S. IV) Ich habe diese Uebersetzung mit der strengen Pietät ausgearbeitet, die das Original einflösst . . (S. XIII) Darum ist das Leben Spinozas von so hoher und ewiger Bedeutung, weil sein Leben eins mit seinen Werken, weil er selbst der freie Mensch war, den er als Urbild gefunden und als Ideal für ewige Zeiten dargestellt . . (S. LXXIX) Je entschiedener und bewusster man sich aus dem subjektiven und Einzelleben heraus in das Ewige und Unendliche versetzt, um so mehr ist Unendlichkeit und Endlichkeit wieder eins ge-

worden, um so mehr lebt man in der Ewigkeit, in der Unsterblichkeit, in Gott. Hier ist auch der Punkt, wo die Spekulation und die Mystik im weitesten Sinne zusammentreffen und wieder auseinander gehen, in der Mystik verliert sich das Endliche, Subjektive im Unendlichen, in der Spekulation aber steht das Endliche als Erkennendes im Unendlichen fest; es ist ein durch die mannichfachsten Verhältnisse hindurch gehender, vielverbreiteter Irrthum, dass das Eigenthümliche, Besondere, Auszeichnende an einem Dinge das höhere sey, während doch gerade das Allgemeine an ihm das höhere ist, das, in seiner Vollkraft herausgebildet, das Ewige und Unendliche darstellt.. (S. LXXXII) Spinoza stand auf der obersten Stufe ethischen Lebens als Charaktergenie . . (S. CIII) Spinoza konnte und wollte keine Schule oder Sekte in herkömmlichem Sinne bilden, nur die vereinzelten Wahrheiten werden zu Dogmen und Normen der Sekten, die Wahrheit an sich nie, sie beruht nicht in einem Dogma, sie beruht in der Erkenntniss, in dem Geiste, der frei geworden durch die Erkenntniss seiner ewigen und nothwendigen Gesetze; sie ist die Erhebung aus dem Endlichen in das Unendliche, die nicht als Dogma gelehrt und empfangen, sondern nur als Erkenntnis und That errungen werden kann.. (S. CXIII) Wer nicht als freier Mensch, aus dem Kritizismus und Skeptizismus des Verstandes herausgetreten, die absolute Menschenidee in sich trägt, wird von dem Gottesbewusstsein in der Ethik nicht durchdrungen werden, und das lebendige Verständniss seiner eigensten und innersten Natur, wie der Welt um ihn her, nicht darin finden . . (S CXIV) Die Ethik ist das Sittenbuch des modernen Menschen, wie er frei, selbständig und bewusst, in der Vernunfterkenntnis gehalten ist; sie ist die innere Dogmatik der neuen Weltgeschichte . . (S. CXV) Von hoher Bedeutung wäre eine Geschichte des Spinozismus, namentlich in Deutschland, dessen tiefe Religiosität und sittlicher Ernst durch die Frivolität eines ganzen nachfolgenden Jahrhunderts wenig berührt werden konnte, bis es sich aus dem Kritizismus heraus der heiligen Erkenntniss zuwendete, die mit Spinoza begonnen." Entrüsteter hätte sich Spinoza selbst nicht über das pantheistische Treiben der Romantiker auslassen können als sein Jünger Auerbach . . (S. CXVII fg.) Mit frecher Stirne drängte man sich herzu, um sich die Prärogative eines bevorzugten Geistes anzueignen. Das Wesen der pantheistischen Erkenntniss liegt aber nicht in einem besonderen Vorzuge einzelner Menschen, sondern in den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur . . . Die Grundlage des praktischen Pantheismus ist die Befestigung und Ausbildung des intellektuellen

Charakters, die Erhebung und Läuterung der endlichen Persönlichkeit als solcher zur unendlichen, die Regulirung des Einzelnen, Endlichen nach und nach zu dem Allgemeinen, Ewigen und Vernünftigen, die Grundbedingung des moralisch intellektualen Charakters ist Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Befreiung von aller selbsttrügerischen Sophistik, die das Unheilige, wie das blos Subjektive, Endliche, gerne für das Heilige, Objektive und Unendliche ausgibt . . (CXXIV) Den Bekennern oder Erkennern des Pantheismus ist Moral und Vernunft eins."

Noch weit eindringlicher als in solchen herrlichen Bekenntnissen predigt Auerbach den Spinozismus in seinen Romanen, welche den wahren Geist des Meisters atmen und durch ihre Beliebtheit viel zur Verbreitung seiner Lehre beigetragen haben. An sich musste es höchlichst befremden, den Spinozisten mit einem Male das schlichte, eintönige Bauernleben studiren zu sehen. Die zutreffendste Erklärung hierfür gibt uns Gottschall in seiner „Deutschen Nationalliteratur des 19. Jahrhunderts" (1875) Bd. 4 S. 385: „Auerbach ist und bleibt auch als Volksschriftsteller Spinozist. Der Spinozismus wird sich wenig erspriesslich zeigen für die Auffassung des geschichtlichen Geistes; aber wo es gilt, bestehende Zustände in ihrem verständigen Zusammenhange zu schildern, die Verhältnisse durch eine eherne Kette von Ursachen und Wirkungen an einander zu schmieden, die Menschennatur mit den angeborenen Triebfedern ihrer Handlungsweise, gleichsam mit ihren inneren Rädern und Gewichten wie eine Schwarzwälder Uhr auseinander zu legen und nachzuweisen, warum sie so gehen und schlagen muss und nicht anders schlagen kann, zugleich aber eine pantheistische Poesie der Natur und ihres gesetzmässigen Waltens um das Leben und Treiben der Menschen hinzuhauchen: da ist jene Lehre der Substanz, die ihr eigener Grund ist, an ihrem Platze, da kann sie die dichterische Beseelung fördern und ihr den Reiz jener grossen, einleuchtenden Wahrheit geben, der ihren eigenen unerbittlichen Consequenzen beiwohnt . . Mit Andacht versenkt sich ein Spinozist in diese stillwaltende Nothwendigkeit des Volkslebens, in diese kernhaften, klaren, abgeschlossenen Gestalten, die auf dem ewigen Grunde der Substanz sich an so sichtbaren Fäden des zwingenden Gesetzes bewegen! . . (S. 386). Es sind alles starre Charaktere, hingezeichnet auf die ewige Nacht der spinozistischen Substanz, unfähig der rettenden Selbstbestimmnng, der moralischen Freiheit." Diesen Tadel wiederholt Gottschall in den verschiedensten Wendungen (vgl. Bd. II S. 287). Er vermisst an Auerbach vornehmlich den Idealis-

mus, (IV S. 395) „jene Wärme der Humanität, die unseren classischen Geistern eigen ist." Doch hat jede sachkundige Kritik Auerbach die Meisterschaft in der psychologischen Schilderung zugesprochen. Er zeigt sich als scharfer Beobachter, als vortrefflicher Lebensphilosoph.

Zahlreich sind die Sprüche, in denen er seine pantheistische Weisheit niedergelegt hat, in seine Romane eingestreut, bald als lose Blätter, bald in grösserem Zusammenhange, wie in dem Tagebuche der Gräfin Irma in „Auf der Höhe", und selbst den Rahmen des Romans durchbrechend, wie in „Waldfried", bis sie schliesslich die alternde Hand des Meisters zu eigenem lockeren Bande zusammengelesen (in den „1000 Gedanken des Collaborators"). Des dichterischen Schmelzes bar, zeigt sich hier wieder die Wahrheit nackt und klar wie in derEthik, nur gesättigter an Wissen und Kenntnis des einzelnen, um zwei Jahrhunderte menschlichen Fortschrittes älter und reifer. Noch sind die Züge in der Hauptsache unverändert, Monismus, Determinismus, Resignation wie bei Spinoza. Doch hat auch die neue Zeit, ein Goethe und Kant, ihre Spuren sichtbar hinterlassen.

§ 85. Lenau.

In nahen persönlichen Beziehungen zu Auerbach stand bekanntlich der unglückliche Schicksalsgenosse eines Hölderlin und Nietzsche Nicolaus Lenau. Dieser schreibt (Schurz, Lenaus Leben II S. 150) über einen Besuch Auerbachs im April 1844: „Ich empfing ihn wohl hauptsächlich, weil sein Buch Ihnen, liebe Sophie, gefallen hat, — auf das Beste. Er ist ein angenehmer Mann. Durch ein langes und sorgfältiges Studium Spinoza's, dessen Werke er verdeutscht, dessen Biographie er geschrieben hat, ist Auerbach mild und sehr human geworden..." Auerbach selbst erzählt hiervon (im „Deutsch. Museum 1851. H. I bei Schurz II S. 145): „Ich weiss noch genau, dass unser Gespräch bald auf Spinoza kam . . . Ich erwähnte von Spinoza, dem Manne, der so früh den Todeskeim in sich spürte, und dennoch keinem subjektiven Belieben nachgab, den an der Gränze menschlicher Erkenntniss ausgesprochenen grossen Satz der Resignation: Homo liber de nulla re minus cogitat, quam de morte . . . . — Da sagte Lenau nachdenklich: „„Hm, hm! sagt das Spinoza?"" Und Lenau, der dem Gedanken des Todes so oft ins Antlitz geschaut, sollte zweimal sterben! Lenau gestand, wie so Viele, dass er Spinoza nicht aus ihm selber kenne. Sein Hang zu einer gewissen Mystik in speculativen Dingen gab sich offen kund, indem er hierin, wie es schien, mehr seiner besonderen Individualität, als einem Principe folgte."

Demnach scheint es Lenau, als Student in Heidelberg, in dem Studium Spinozas nicht sehr weit gebracht zu haben. In einem Briefe an Mayer vom 1. Dez. 1831 (Schurz II S. 134) heisst es nämlich: „Das einzige Palliativmittel für mich ist Vertiefung in ein geistreiches Werk. Und so hab' ich mich jetzt in die Schriften Spinozas vertieft. Aber ich mag nun wandern im Gebiet der Poesie oder der Philosophie, so stöbert und schnuppert mein Scharfsinn vor mir herum, ein unglückseliger Spürhund, und jagt mir richtig immer das melancholische Sumpfgeflügel der Welt aus seinem Verstecke. . ." Dass Spinoza dem Dichter auch nicht völlig genügte, zeigt sein „Faust." In dem „Waldgespräch" macht Mephistopheles Spinoza, den Apostel des Naturglaubens, zum Gegenpol Christi. Die jüdische Messiashoffnung hat den Menschen für alle Zeit vom Busen seiner Mutter Natur losgerissen.

„Schreck blieb im Antlitz den Naturverräthern,
Und unaustilgbar blieb er auch den spätern;
Mit scharfem Griffel grub in jener Stund,
Durchschneidend alle Zukunft, die Natur
Den Nachgeschlechtern ein des Fluches Spur:
„Die Juden brachen mir den heiligen Bund!" —
Zu sühnen jenen alten Fluch, ersteht
Dereinst ein grosser Jude; doch zu spät!
Ein weiser Schreiber nie vergess'ner Schriften,
Wird an den Todespfahl er Jesum schlagen
Mit seines Geistes diamantnen Stiften,
Den Namen von der Dornenkrone tragen. (Corona spinosa.)
Doch sind erstorben euch urkräftige Triebe,
Verwelkt die wunderbaren Herzensblüthen,
Die starken Lieder, zaubervollen Mythen,
Die götterzeugende, gewaltige Liebe.
Verrathen ward Natur, und ihr Vertrauen
Habt ihr verscherzt und eingebüsst für immer;
Ihr mögt ihr forschend in das Antlitz schauen,
Ihr scheues Herz erschliesst sich euch doch nimmer;
Denn wer nicht sie zum Höchsten sich erkoren,
Wer jenseits Götter sucht, hat sie verloren."

Faust schliesst sich weder Christus noch der Natur an:

„Behaupten will ich fest mein starres Ich,
Mir selbst genug und unerschütterlich."

(„Faust's Tod"):

„Ich habe Gottes mich entschlagen
Und der Natur, in stolzem Hassen,
Mich in mir selbst wollt' ich zusammenfassen."

Doch nähert er sich schliesslich via Stirner-Feuerbach-Hegel einem spinozistischen Pantheismus.

„Ich bin mit Gott festinniglich
Verbunden und seit immerdar,
Mit ihm derselbe ganz und gar,
Und Faust ist nicht mein wahres Ich.
Der Faust, der sich mit Forschen trieb,
Und der dem Teufel sich verschrieb,
Und sein und alles Menschenleben
Des Guten und des Bösen Uebung,
Der Teufel selbst, dem Jener sich ergeben,
Ist nur des Gottbewusstseins Trübung,
Ein Traum von Gott, ein wirrer Traum,
Des tiefen Meers vergänglich bunter Schaum."

Sich selbst entleibend, will Faust sich, „Welt und Gott in Eins zusammenschweissen." Doch ist er gerade damit dem Teufel unentrinnbar in die Arme gesprungen. Der bodenlose Zweifel lässt den Menschengeist nicht aus den Klauen (Vgl. die Phantasie: „Die Zweifler"; Vermischte Gedichte: „Vanitas": Fragmente: „Theismus und Offenbarung"; Verm. Gedichte. Neue Folge: „Zweifel und Ruhe" bei Schurz I S. 96—98, 174 u. a.).

§ 86. Rückert.

Ein anderer Zweig der pantheistischen Richtung in unserer Dichtung ist als „Orientalische Lyrik" bezeichnet worden. Die Studien der Literaturen des Orients mit seinem „gestaltlosen Leben und Weben in der einen Substanz, dem Hinträumen in den Wundern des Alls", besonders durch die romantische Bewegung gefördert, regten zu Produktionen in demselben Geiste an. Nur läuterte sich die orientalische Glut durch die Verbindung, welche sie mit dem nahe verwandten Spinozismus einging. Einen solchen Versuch, den morgenländischen Geist mit dem abendländischen nicht wie Spinoza in der Philosophie, sondern in einer echten, wahren Dichtung zu völliger Harmonie zu verschmelzen, verdanken wir unserem Friedrich Rückert. Begeistert verkündet er die Einheit der Substanz („Edelstein und Perle" 1817):

„Ich sah empor und sah in allen Räumen Eines,
Hinab in's Meer und sah in allen Wellenschäumen Eines.
Ich sah in's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten,
Voll tausend Träum'; ich sah in allen Träumen Eines.
Du bist das Erste, Letzte, Aeuss're, Inn're, Ganze;
Es strahlt dein Licht in allen Farbensäumen Eines."

Die reifste Frucht dieses Pantheismus ist Rückerts „Weisheit des Brahmanen." Der Dichter schreibt davon am 18. Mai 1835 an Melchior Meyr (s. Beyer, Nachgel. Gedichte Fr. R.s. 1877. S. 210): „Es muss Alles hinein, was ich eben lese: Vor acht Wochen Spinoza, vor 14 Tagen Astronomie, jetzt Grimms überschwenglich gehaltene Deutsche Mythologie, alles unter der nachlässig vorgehaltenen Brahmanenmaske." So hören wir denn in der That Spinozas Geist in den Dichterworten:

(Tl. I S. 39) „Gott ist die Geistersonn' und die Natur sein Glanz.
(S. 42) Zieh deine Selbheit aus, und an die Göttlichkeit!
Die Selbheit ist so eng, die Göttlichkeit so weit.
Sei selbst! Er selber will, dass selbst du sollest sein,
Dass du erkennest selbst, er sei dein Selbst allein.

(Tl. II S. 17) Nicht fertig ist die Welt, sie ist im ew'gen Werden,
Und ihre Freiheit kann die deine nicht gefährden.
Mit todtem Räderwerk greift sie in dich nicht ein;
Du bist ein Lebenstrieb in ihr, gross oder klein.
Sie strebt nach ihrem Ziel mit aller Geister Ringen,
Und nur, wenn auch dein Geist ihr hilft, wird sie's erringen.

(S. 23) Gott ist von keinem Raum, von keiner Zeit umzirkt,
Denn Gott ist da und dann, wo er und wann er wirkt.
Und Gott wirkt überall, und Gott wirkt immerfort;
Immer ist seine Zeit, und überall sein Ort.
Er ist der Mittelpunkt, der Umkreis ist er auch,
Weltend' und Anfang ist sein Wechseleinaushauch.

(S. 47). Der Geist des Menschen fühlt sich völlig zweierlei;
Abhängig ganz und gar, und unabhängig frei.
Abhängig, sofern er Gott im Auge hält,
Und unabhängig, wo er vor sich hat die Welt.

Tl. III S. 119) Ich bin von Gott gewusst, und bin dadurch allein!
Mein Selbstbewusstsein ist, von Gott gewusst zu sein.
Im Gottbewusstsein geht nicht mein Bewusstsein aus;
Eingeht es wie ein Kind in seines Vaters Haus."

u. s. f.

Wertvollen Aufschluss über Rückerts Weltanschauung geben uns auch seine Bemerkungen zu der Rohmerschen Schrift „Kritik des Gottesbegriffes in den gegenwärtigen Ansichten" (R. s Nachgel. Schr. S. 389 fg.). Zu den Worten (im Text S. 25): „Zweckberechnung kann nur von einem bewusst be-

rechnenden Geist, nicht von einer Weltseele ausgehen, welche erst in den Pflanzen und Thieren selbst zu Bewusstsein kommt," bemerkt Rückert: „Das ist wieder nur der dumme Hegelianismus. Zum Einzelbewusstsein kommt das Ganzbewusstsein im Einzelnen." Ferner steht im Text S. 49: „Der Pantheismus.. hebt mit der Freiheit jede Verantwortlichkeit auf". Hierzu lautet Rückerts Anmerkung (S. 393) „Ist nicht wahr für den rechten Pantheisten." S. 68 sagt Rohmer: „Der Pantheismus hebt die Willensfreiheit theoretisch auf". Dagegen wendet sich (S. 396) Rückert. „Das ist nur so behauptet. Ich kann nicht die Welt bewegen, sondern bin in ihr und mit ihr bewegt, aber ich kann in ihr mich selbst bewegen.

§ 87. Schefer.

Enger schliesst sich an die Romantik, besonders eines Novalis, wie andererseits an den Materialismus Feuerbachs Leopold Schefer an. Wie Rückerts Dichtung, so erinnert auch Schefers „Laienbrevier" an das Vorbild des „West-östlich. Diwan." Die Lyrik des Ostens geht hier mit der Philosophie des Westens eine so innige Verbindung ein, dass sich oft der Ursprung des einzelnen gar nicht mehr bestimmt erkennen lässt. Doch schimmert überall der Untergrund der Spinozischen Substanz durch, worauf sich konsequent eine Moral der Resignation und der Optimismus der „Ethik" aufbaut. (Vgl. Laienbrevier, 5. Aufl. 1846, Januar I) „Nur, wer die ganze Stimme der Natur Heraushört, dem wird sie zur Harmonie.

(III) Bist du
Das All auch nicht, du kannst das All geniessen,
Im Kelch der Brust es sammeln, wie dein Auge
Sich alle Sterne sammelt.

(VI) Verzehret dich ein Gram, so hebe seine
Ursache erst, dann wird dein Gram verschwinden.

(XIII) Bedenke, dass du doch nicht anders kannst,
Als wie der Brauch der Erde will, und Klagen
Und Angst, die quälen nur dich selbst. So lebe
Denn ihm ergeben, lebe gut und froh,
Dass dir das Schicksal keine Strafe werde,
Und freundlich still betrachtet dir nur komme,
Wie leis dich Abendhimmel überzieht..
Dem Guten widerfährt nichts Böses..
Das Schicksal meint es gut mit Menschen.

(XVIII) Gesetze gelten nur dem Schlechten.
Die freie Kraft des Guten kennet nur
Des Götterwillens Macht in seinem Herzen,
Und was er heischt, das übt er einer Welt
Zum Trotz fast stets unhemmbar aus; wenn er
Der Welt verfällt, gehöret er dem Himmel!" u. ä. m.

Einen Nachklang solcher Poesie von Gott, Notwendigkeit und „amor Dei" hören wir auch noch in dem Sonett „Benedictus" im Deutschen Museum 1863, Tl. I S. 941.

§ 88. Immermann.

Selbst Karl Immermann, dessen gesunder Natur sonst alles romantische Wesen so durchaus fremd war, zeigt sich gerade in seiner ureigensten Schöpfung, im „Merlin" (1831), von der Zeitströmung mit fortgerissen. Tiecks „Hexen-Sabbath" hatte ihm die erste Anregung hierzu gegeben. In einem Briefe vom 27. Januar 1832 (s. Briefe an L. Tieck, hrsg. von K. v. Holtei 1864, Bd. 2 S. 59f.) bekennt er: „Mir war Satan, Luzifer, Beelzebub, oder wie man sonst das Wesen nennen will, welches uns auf jedem Schritt und Tritt fühlbar wird, nie das Ungeheuer mit Klauen und Schweif . . Es ging mir vielmehr mit Nothwendigkeit aus Gottes Wesen hervor . . Der Teufel war nur der in der Mannigfaltigkeit geoffenbarte Gott, der durch diesen Akt sich selbst in seiner Einheit verloren hatte. Weil aber dieser Zustand eodem momento, wo er geboren war, sich in Gott wieder aufheben musste, so war mit der Manifestation als Satan zugleich die als Logos verbunden oder vielmehr beide fielen zusammen . . Gott pulsirte für mich in jedem Augenblicke nach beiden Richtungen durch das Weltall. Hierdurch war mir Sünde und Tod, der Satz des Widerspruchs und das Werk der Erlösung erst verständlich . . Ich wurde mit den Geheimlehren der Kirche bekannt, Spinoza kam hinzu, und so rann aus fremdem und eigenem der Demiurgos zusammen, der im Merlin auftritt." Das pantheistische Motiv des Merlin ist denn auch: Gott überall, selbst da, wo Irdisches und Ewiges in Gegensatz treten. (Merlin 1831. I S. 325)

„Sieh' mächt'ger Gott in der Natur
Sieh droben die Natur in Gott!"

Diesem Spinozisch-Goetheschen Bekenntnis bleibt Immermann auch späterhin treu (vgl. K. I., sein Leben. . , hrsg. v. G. v. Putlitz. 1870. Bd. 2 S. 268 f. aus d. J. 1839). „Ich

bin durch und durch naturfromm. Gott ist mir überall und in Allem. Meine Weltbetrachtung fällt ganz mit der Betrachtung ewiger in den Dingen fortwirkender, nicht todter, sondern in Liebe lebendiger Gesetze zusammen. Wo ich gehe und stehe, was ich thue und treibe, ich fühle mich an der Brust des ewigen Vaters, . . der mir zwar nicht alle meine Wünsche gegeben, mich aber bis zu dem Punkte geführt hat, wo ich sein Regiment auch in dem widrigsten als heilig und gerecht erkennen musste. . . Ich bin aber kein kirchlicher Geist." (Christi) „einziges Gebot ist die Liebe, d. h. nicht die quälende, thränenreiche Liebe, sondern der heilige Drang, sich mit Entäusserung alles Starren und Ablehnenden in die tiefsten und feinsten Beziehungen unserer Nächsten hineinzufühlen und denken zu können und aus dieser Hingebung an seine Natur und an sein Geschick ihm Trost, Hülfe oder Zurechtweisung zu finden." (S. 289) „Dass das alte Testament inspirirt worden sei, stellen sich wohl nur noch Heuchler an zu glauben." Doch (S. 270) „an ein ewiges Leben glaube ich. Ich halte dafür, dass das Feinste, Individuellste, . . das Ich mit einem Worte" nicht zerstört werden kann. „Zu dem Ich gehört nun auch die Liebe, welche es zu andern Wesen trägt."

§ 89. Schleiermacher.

Daneben hatte sich aber die romantische Bewegung auch der Theologie bemächtigt. Ihr Reformator, Schleiermacher, zeigt sich im Anfange völlig im Banne der romantischen Mystik. Er hatte das Standard-book der Schule, die „Lucinde", dem Publikum angepriesen und dabei die Sinnlichkeit in überschwenglichen Worten verherrlicht (Vertraute Briefe: „Eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und Vereinigung der Hälfte der Menschheit zu einem mystischen Ganzen"). Klugerweise hatte der junge Prediger bei dieser Veröffentlichung seinen Namen verschwiegen. Die Vorsicht war um so angebrachter, als er bereits ein Jahr zuvor in seinen „Reden" mit jugendlichem Eifer öffentlich als Verteidiger und Verehrer des verschrieensten Antitheologen aufgetreten war, der durch ihn das Ferment der neuen Theologie und durch ihn selbst kanonisirt werden sollte. Natürlich musste er mit seinem Spinozakult seine orthodoxen Freunde stutzig machen. So sah sein Gönner, der Hofprediger Sack, der schon früher gegen Edelmann bezw. Spinoza öffentliche Stellung genommen hatte, in Schleiermachers Schrift nur eine rednerische Darstellung des Spinozismus (vgl. Dilthey, Sch's Schr. III 275—287). So sehr

nun auch Schleiermacher in den neuen Auflagen der „Reden" die Pointen abzuschwächen und überhaupt seinen Spinozismus möglichst zu verhüllen suchte, es liessen sich die einmal auf ihn gehetzten Theologen dadurch nicht beirren. Was von jeher von Spinoza gegolten, übertrug man ohne weiteres auf seinen neuesten Jünger. So sah die „Hallische Allg. Ltrztg." (Mai 1823, No. 115—117 S. 49—72) in Schleiermachers Glaubenslehre nur einen missglückten Versuch, das Evangelium nach pantheistisch-spinozistischer Anschauung zu verstehen. Zwar nahm sich seiner Schwarz (in den Heidelbgr. Jhrbchr. d. Ltr. 1823, No. 15, 21) dagegen an, doch kann man den hierauf wieder entgegnenden „Wiener Jhrbchr. d. Ltr." (1823, S. 84—126) nicht Unrecht geben, wenn sie die spätere Schleiermachersche Unterscheidung der Unendlichkeit Gottes von der des Universums eine nur scheinbare nennen. Ebenso absprechend urteilt in demselben Jahre auch H. Steffens („Von der falschen Theologie . ." 1823) und ein Jahr darauf dessen Kollege Braniss („Ueber Schl.s Glaubenslehre" 1824). Bald wurde Schleiermachers Spinozismus zu einem Hauptstreitobjekt in der theologischen Literatur. In seinem „Melanchthon" (Abschnitt 4) gibt Delbrück eine Zusammenstellung der wichtigsten Lehrsätze Spinozas mit erläuternden und kritischen Bemerkungen, die er schon vor Jahren niedergeschrieben haben will. Er gesteht auch (S. V), einst „selbst der Alleinslehre angehört" zu haben. Doch nun erscheint sie ihm als vom christlichen Standpunkt aus entschieden verwerflich. Immerhin hat der Spinozismus für ihn den Wert, dass er zeigt, wie der Pantheismus, abgesehen von seinen unsittlichen Folgen, selbst in seiner höchsten Vollendung stets inkonsequent bleiben muss. Den hier Spinoza angepassten Massstab legt Delbrück nun auch an Schleiermacher an. Natürlich wird die gesamte Schuld des Meisters auf das Konto des Jüngers übertragen.

Gegen diese und ähnliche Anfechtungen (vgl. Hase, Lehrb. der evang. Dogmatik 1826, S. 68) erhoben sich nun, mochten sie auch in manchen Punkten mit ihm nicht einverstanden sein, einmütig Schleiermachers Freunde, indem sie teils Augustins Einfluss auf die „Glaubenslehre" betonten, teils (wie Twesten) auf andere, wie Jacobi, hinwiesen, welche trotz dem gleichen Religionsbegriff, wie Schleiermacher ihn gefasst hatte, doch ausgesprochene Gegner des Pantheismus waren.

Wie zu erwarten, blieb Delbrück die Antwort nicht schuldig. Weit stärker im Ausdruck als in der Sache schreibt er („Erörterungen einiger Hauptstücke . ." 1827, S. VIIf.) Schleiermacher, dessen Glaubenslehre „ihrem innersten Wesen nach

spinozistisch" sei (S. IX), die Hauptschuld an dem immer weiter um sich greifenden Pantheismusschwindel zu.

Nun hatte Delbrück, das musste jeder Unparteiische einräumen, nicht so ganz Unrecht. Man beschränkte sich daher auf gegnerischer Seite darauf, Schleiermacher wenigstens vom Makel des Spinozismus so gut als möglich zu säubern und den Pantheismus, der nun einmal nicht zu verkennen war, wie dies schon so oft versucht worden, aus biblisch-christlichem Monotheismus herzuleiten. Auch betonte man die wesentlich induktive Methode Schleiermachers, in welche sich der deduktive Gott- und Weltbegriff nur „eingemischt" habe.

Ehrlicher war Schleiermacher selbst, der nun 1829 in seinem ersten Sendschreiben an Lücke (Stud. u. Krit. Bd. 2 S. 256 ff.) zugab, dass ihn die heterogene Verbindung Leibniz-Wolffischer Sätze mit den theokratischen Ideen des A. Testamentes durchaus unbefriedigt gelassen. Die philosophische Ueberzeugung müsse mit der theologischen zusammenstimmen, nicht zusammenfallen.

Doch auch als Philosoph sah er sich bald gefährlichen Gegnern, wie Hegel und besonders Herbart, gegenüber. Dieser erbitterte Feind aller Spinozisten geht auch in der Verurteilung Schleiermachers zu weit, indem er in seinen Lehren nichts als einen verfehlten Versuch, Platon mit Spinoza zu vereinigen, sehen will. Dagegen lässt sich der Baaderianer Schlüter auch hier von dem Herbart entgegengesetzten Bestreben leiten, die die grossen Schüler Spinozas ihrem Meister möglichst fern zu rücken.

Inzwischen dauerte der Streit unter den Theologen ungeschwächt fort. C. Fr. Baur gab den Gegnern zu, dass Schleiermacher, ebenso wie Spinoza, Gott und Welt nicht streng geschieden sowie Immanenz und Determinismus lehre. Doch hält er ihnen die Verschiedenheit der Methoden beider Denker entgegen (Gesch. d. christl. Gnosis 1835, S. 632). Einen verhängnisvollen Zwiespalt fand bald darauf auch Rosenkranz (Kr. der Schl.schen Glbsl. 1836, S. 9) in Schleiermachers Denken, während ihm in Hartenstein (De ethices a Schl. . . .) wieder ein Verteidiger, besonders gegen Herbarts Angriffe, erstand.

Ein neues Moment trat hinzu in der Veröffentlichung der vielumstrittenen „Glaubenslehre" (1838).

Der Herausgeber, Jonas, betonte ausdrücklich die getreue Wiedergabe der als spinozistisch angefochtenen Stellen, um derartige Vorwürfe sich in sich selbst auflösen zu lassen. Doch wurde noch in demselben Jahre wieder Schleiermacher von Strauss als Spinozist hingestellt. Dorner suchte dieses Urteil

in etwas zu mildern. Allein, ebenso wenig wie Strauss, sah sich durch das Erscheinen der „Glaubenslehre“ Weisse widerlegt, der sogar in Hegel weit weniger Spinozismus als in Schleiermacher findet. Aehnlich äussern sich in den folgenden Jahren der Hegelianer Michelet, Rothe und Stahl in seiner „Rechtsphilosophie“ (1847). Am gründlichsten urteilt in demselben Jahre Weissenborn in seinen „Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik“ über unseren Gegenstand. Gerade in der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt, worin Schleiermacher mit Spinoza übereinstimmen sollte, sieht er eine wesentliche Verschiedenheit beider. (S. LXIX) „Auf Spinozistischem Standpunkte giebt es im Grunde gar keine Welt und ganz mit Recht ist die Philosophie Spinozas Akosmismus genannt. . . Aber „dem Standpunkte Schleiermachers gemäss existirt ein von dem Sein der Gottheit verschiedenes Sein, also eine Welt. Schl. ist in dieser Abweichung von Spinoza keineswegs Unphilosoph,“ . . da er „in Wahrheit nur, theils die Consequenz der Spinozistischen Gottesidee gezogen, theils das Resultat, was sich mit Nothwendigkeit aus der Fortentwickelung der Philosophie nach Spinoza ergiebt, geltend gemacht hat. Ist nämlich die Gottheit die reine Indifferenz, so muss es auch eine Differenz geben . . Die Welt ist das in sich mannigfaltige und unterschiedene Sein.“

In dem Masse, als die deutsche Philosophie in Frankreich bekannt wurde, kam auch dort unsere Frage in Fluss. Cousin kann es als Katholik und Franzose nicht begreifen, wie Schleiermacher zugleich Spinozist und Theologe sein könne. Wilm findet in ihm (s. Diction. philos. T. V p. 534f.) eine deutliche Hinneigung zu Leibniz, als dem Verteidiger des Individualismus gegen Spinoza. Ebenso sieht Julian Schmidt (Gesch. d. deutsch. Ltr. i. 19. Jhrdt[2]. Bd. I S. 417) in Schleiermacher den entschiedenen Individualisten und zugleich, zum ersten Male, (S. 458) den Sohn der Romantik. Wilm und Schmidt schliesst sich auch Sigwart an, während sich Ritter z. T. dagegen erklärt.

Selbst das folgende Jahrzehnt sieht die Parteien noch in ungeschwächtem Kampfeseifer. Stimmen wie die Schlottmanns, Diltheys lassen sich über unsere Frage vernehmen. Besonders heftig sind die Ausfälle des Theologen Oettingen gegen den Erzspinozisten Schleiermacher. Als sei die ganze voraufgehende Diskussion nicht dagewesen, stellt dieser ihn wieder ohne weiteres ganz und gar auf spinozistischen Boden. Aus der darauf folgenden Literatur ist besonders Nippold zu nennen, der Schleiermacher einen Panentheismns — zum Unterschiede vom Pantheismus — zuschreibt; Mücke, der in ihm gleichfalls den

romantischen Zug erkennt, und vor allem die wertvolle und fast erschöpfende Darstellung von Schmidt („Spinoza und Schleiermacher" 1868). Hier wird Schleiermacher mit seinem Individualismus und seinem persönlichen Gotte dem Spinozismus gegenübergestellt. Was übrig bleibt, ist der Determinismus, den ja auch Leibniz vertreten hat, und die Immanenz, die schon das verinnerlichte christliche Gefühl erheische. Damit soll Schleiermacher nicht gänzlich von Spinoza losgerissen, sondern nur gegen das unkritische Verfahren Front gemacht werden, welches über den Geist eines Denkers urteilt, ohne seinen Entwickelungsgang und seine eigenen Geständnisse nach Gebühr zu berücksichtigen. Dagegen spricht Zeller (Gesch. d. deutsch. Philos. S. 762), mit besonderer Bezugnahme auf die frühere Hinneigung Schleiermachers zu Spinoza, ihn in der Hauptsache diesem zu, ohne jedoch ihre Verschiedenheiten zu übersehen. Am massgebendsten aber ist Hayms treffendes Urteil in seiner „Romant. Schule" (S. 244, 410 ff., 424), neben welchem noch Pfleiderer zu erwähnen bleibt, der im Anschluss an Strauss Schleiermacher in allen Hauptpunkten, sogar im Ausdruck in Abhängigkeit von Spinoza findet; nur dass sich dieser Spinozismus von dem der Herder, Goethe, Schelling dadurch unterscheidet, dass hier für Leibniz Kant eintritt, und dass nicht, wie bei Schelling, das spekulative, sondern das moralische Interesse das Bindeglied mit Spinoza bildet.

Schon diese langwierige Diskussion über Schleiermachers Spinozismus, welche seit seinem ersten Auftreten besonders die Theologen fast ununterbrochen in Atem gehalten, deutet auf die Wichtigkeit hin, welche man der Entscheidung dieser Frage beimass. Schleiermacher ist der Grenzpfahl zwischen der „Neologie" und Orthodoxie. Die theologische Losung „Für oder wider Schleiermacher?" hatte auch bald in dem „Für oder wider Spinoza?" der Philosophen ihr Echo gefunden.

Schleiermacher war erst von Kant zu Spinoza gekommen. Diesen scheint er zuerst, wie auch sein Vater, in Jacobis Gewandung kennen gelernt zu haben. In einer Zeit, wo das ganze gebildete Deutschland zu dem neu entdeckten Philosophen Stellung nahm, konnte ein so reger Geist wie Schleiermacher nicht gleichgiltig bleiben. Wir besitzen in der That bereits aus dem Jahre 1794 eine kurze Darstellung des Spinozismus von seiner Hand. Er steht hier freilich auf Kantischer Grundlage, [illegible]er Spinoza entschieden den Vorzug vor Leibniz. An [illegible]arakter des grossen Denkers nimmt er den innigsten [illegible] Bei Gelegenheit des Fichteschen Atheismusstreites lobt [illegible] Verzichtleistung auf die angebotene Professur. Aus

derselben Zeit sind uns auch handschriftliche Aufzeichnungen Schleiermachers über denselben Gegenstand erhalten. Sie „heben hervor, dass die Metaphysik Spinozas gerade so gut die Grenze unserer Erkenntnis überschreitet, als die transcendentale Weltordnung Kants, und finden auch schon eine Lücke der Spinozischen Metaphysik darin, dass dieselbe für das Principium individui keine Stelle hat" (s. Allg. d. Biog. Bd. 31 S. 434).

Wie nahe verwandt sich aber Schleiermacher dem Geiste Spinozas fühlte, beweisen am klarsten seine „Reden". So warm auch der so lange Verkannte schon früher gelobt worden war, mit solcher Begeisterung hatte man noch nicht in Deutschland von ihm gesprochen. Ueberdies führte dieses Mal ein Geistlicher seine Sache, und dazu in einem Buche, welches auf viele jugendliche Gemüter eine zündende Wirkung ausübte und bald ein Zankapfel der Gelehrtenwelt werden sollte. Hier zeigt sich noch ganz die Ueberschwenglichkeit des Romantikers, noch keine Spur eines wissenschaftlichen Studiums Spinozas. Den ersten Hinweis hierauf enthält ein Brief, den Schleiermacher im folgenden Jahre an Schlegel richtet, worin er diesem die Lektüre der Schriften Spinozas empfiehlt, von denen er ihm gleichzeitig ein Exemplar schickt.

Wie Fichte, so sahen selbst Schleiermachers nähere Freunde in den Reden nur „verworrenen Spinozismus". Es lag ihm mithin nahe genug, seinen Standpunkt Spinoza gegenüber so bestimmt wie möglich abzugrenzen. Natürlich erforderte dies ein sorgfältiges Studium Spinozas, wozu die neu erschienene Paulus'sche Ausgabe seiner Werke die beste Handhabe bot. Von seiner genauen Kenntnis Spinozas legen denn auch bald darauf seine „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" beredtes Zeugnis ab. Hatte er in seiner „Kurzen Darstellung" Kant mit Spinoza verglichen, so ist es hier Plato, den er neuerdings verehren gelernt hatte, und der nun, um in das harmonische Gefüge seiner Bildung hineinzupassen, sich erst mit Spinoza auseinandersetzen musste.

Natürlich blieb auch die heftige Polemik, welche Schleiermacher hauptsächlich durch seinen Spinozismus auf verschiedenen Seiten gegen sich wachgerufen hatte, nicht ohne Einfluss auf sein äusseres Verhalten zu seinem Meister. Die späteren Auflagen seiner „Reden" geben deutlich Kunde davon. Noch zurückhaltender zeigt er sich zehn Jahre später in seiner „Geschichte der Philosophie". Hier tadelt er (S. 280) an Spinoza die Ineinssetzung von Verstand und Willen; dass er einzig und allein vom persönlichen Ich ausging und alles gemeinsam Ethische nur „untergeordnet construirte." Den Grund der Schleiermacherschen Kritik sieht

Schmidt (Schl. u. Sp. S. 60) mit Recht in seiner atomistischen Auffassung der Spinozischen Kosmologie. Zwischen diesem und dem anderen Extrem, dem pantheistischen Monismus mit fast akosmistischer Färbung, schwankt Schleiermacher ebenso hin und her, wie schon Spinoza selbst.

Allein bei aller Polemik gegen Spinoza und trotz den Zugeständnissen an die Orthodoxie gehören doch die Grundlagen der Schleiermacherschen Weltanschauung Spinoza an: so sein Gottesbegriff, — wenn ihm auch mehr Leben innewohnt als der Substanz der „Ethik", — als die Wurzel der Dinge, so seine deterministische Ethik mit der Leugnung der individuellen Unsterblichkeit als notwendiger Folge. Schleiermachers Werk ist also, ähnlich der Leistung Schellings, eine Ausfüllung des Rahmens, welchen Spinoza jeder künftigen systematischen Metaphysik vorgezeichnet, nur dass dieser das Material der Naturforschung entnimmt, während Schleiermacher die alten theologischen Begriffe in diese neue Form hineinarbeitet und ihnen damit neues Leben einflösst. Beide Stämme wurzeln gemeinsam in dem Dunkel der Romantik; doch die Früchte, die sie gezeitigt haben, sind die Elemente unserer modernen Bildung geworden.

§ 90. Schleiermachers Schule.

Seit Schleiermacher wird auch unter dem Einflusse seiner Schule der Ton in den theologischen Urteilen über Spinoza ein wesentlich anderer. So nahm der schweizer Pfarrer I. C. Romang in seinem „System der natürlichen Sittenlehre" (1841, S. 160. 170 f.) Spinoza wie überhaupt den Pantheismus gegen den Vorwurf des Materialismus in Schutz; allein den anderen, den das Atheismus, lässt er gelten und wendet sich selbst gegen die antireligiösen Konsequenzen jener Lehre. Doch zeigt er sich selbst drei Jahre später („Eine physiologische Ansicht von den sittlichen Dingen" in Ztsch. für Philos. Bd. 12 S. 1 ff.), unter Berufung auf sein „System der natürlichen Religions-Lehre", in vielen Punkten auf Seiten Spinozas, besonders in der Auffassung des Seelenlebens und den Grundfragen der Ethik.

Die Substanz Spinozas, als das schlechthin durch sich selbst Bestimmte, die causa sui, nimmt auch Rich. Rothe zur Grundlage seiner Spekulation. Sie ist wie bei Schelling und Weisse der indifferente Grund, aus welchem die beiden Entwickelungsweisen der Persönlichkeit und Natur zeitlos hervorgehen.

Strenger gehen zwei Philosophen der Schleiermacherschen Schule mit Spinoza ins Gericht. Helfferich („Spinoza und Leibniz" 1846, S. 41. 49) sieht im Spinozismus eine Verschlingung von Realismus und Idealismus, ohne dass der Knoten gelöst würde. Daher die mannigfache Deutung und Bezeichnung dieses Systems. Spinozas Substanz ist tot und keiner Entwickelung fähig. Insofern ist Leibniz sein vollkommenster Gegensatz, der durch die Verschiedenheit des Bekenntnisses tiefer begründet ist. Jedenfalls ist der Spinozismus keine christliche Lehre, wie manche wollen.

Ganz ähnlich urteilt Ritter an zahlreichen Stellen seiner Schriften.

Bei aller Anerkennung der Unvereinbarkeit des Spinozismus mit der christlichen Lehre, betont doch Fleck („System der christlichen Dogmatik. 1846, S. 59 ff. 64. 66. 70. 73) in seinem, an theologische Leser gerichteten Versuche, den Gegensatz zwischen der Theologie und der Zeitphilosophie zu versöhnen, den grossen Einfluss Spinozas auf die neuere Dogmatik. Er stellt ihn über Schelling und nimmt ihn gegen diesen in Schutz, indem er Spinozas Substanz Selbstbewusstsein vindizirt. Dem starren Theismus gegenüber gibt Fleck dem Pantheismus Recht; doch formulirt er genau die Lehrmeinungen, in welchen sich dieser vom Christentume entfernt.

Dagegen hören wir in Wilh. Herrmann (Gesch. der protest. Dogmatik. 1842) wieder den „Redner über die Religion." Spinoza hat nicht allein auf die Theologie den wohlthätigsten Einfluss ausgeübt; er lehrt im wesentlichen auch nichts anderes als das Christentum. Ja, der sächsische Pfarrer Voigtländer hatte bereits ein Jahr zuvor in Spinoza einen dogmatischen Theisten sehen wollen, der Gott als das absolut Unendliche scharf von dem Sein der Welt geschieden.

Bald gingen auch die Theologen, wie Diestel und Siegfried, daran, die Verdienste Spinozas um die biblische Wissenschaft im einzelnen zu würdigen.

§ 91. Schelling.

Ganz ähnlich wie die Theologie durch Schleiermacher, erfuhr die Schulphilosophie durch das Auftreten Schellings eine durchgreifende Wandlung. Schon die ersten Beurteilungen seiner Identitätsphilosophie weisen auf ihre nahe Verwandtschaft mit dem Spinozismus hin. Am bestimmtesten betont diesen Zug die Kritik Herbarts. Dieser hatte sich selbst gegen ähnliche

Vorwürfe zu verteidigen und folgte dabei der Fechterregel: die beste Deckung ist der Hieb. Ohne tieferes Verständnis für Spinoza oder für die Bedeutung Schellings eifert Herbart, wie gegen Fichte, Schleiermacher und die Romantiker überhaupt, ganz besonders gegen die Identitätsphilosophie. In einer Skizze über „Spinoza und Schelling" (1796. S. W. Ausg. Hartenstein. 1852. Bd. 12 S. 7) nennt Herbart Schellings Lehre „das offenbare Gegenstück des Spinozismus, welchen, so verschieden auch sonst ihre Systeme sind, Fichte, Schelling, Maimon und Jacobi für die consequenteste und vollendetste Darstellung des Dogmatismus gelten lassen". Er erklärt sich die Genesis der Schellingschen Philosophie damit (S. 8), dass Schelling „Spinoza sehr sorgfältig studirt, das Irrige desselben eingesehen hatte. . . Was war natürlicher, als dass er von einem Extrem philosophischer Einseitigkeit zum andern überging, zudem, da auch Kant und noch mehr Fichte einen solchen Uebergang einigermassen zu begünstigen schienen. Daher ist fast jede seiner Behauptungen ein Gegensatz gegen ein bestimmtes Theorem des Spinozismus."

Gegen Schelling richtet sich zum Teil auch der, schon in schärferem Tone gehaltene Bericht „über meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit (1814 a. a. O. S. 205 f.), der sich über die Verwirrung empört, welche Leute, „die eigentlich zu Literatoren getaugt hätten, und sich in Plato, Spinoza, Fichte vertiefen", in der Philosophie anrichten. Diesen Vorwurf hatte er Schelling, den er noch immer als Schüler Fichtes betrachtet, und der es „in der Polemik viel weiter als in der Philosophie gebracht hat," bereits ein Jahr vorher gemacht („Ueber die Unangreifbarkeit der Sch.schen Lehre 1813. S. W. Kehrbach, Bd. 3 S. 252), indem (S. 256) „die Systeme von Plato, Spinoza und Fichte im Geiste gänzlich verschieden sind und nur durch die gewaltsamen Entstellungen, durch das Aufhaschen zufälliger Aehnlichkeiten einander näher gerückt werden können." Das heisst nach seiner Meinung (S. 258), „die allerschneidensten Gegensätze für einerley . . zu erklären, und hiemit den gröbsten, härtesten, unverzeihlichsten aller Widersprüche zum Ausgangspunkte der Weisheit . . machen; welches denn eben nicht besser ausgeführt werden kann, als von Spinoza oder von Schelling geschehen ist." Nicht umsonst fällt Schellings Auftreten in die Zeit der Stürmer und Dränger, „wo man sich an die Schrecken der französischen Revolution gewöhnt hatte." (S. 251) „Mit einem derben, aber nicht unwahren Ausdrucke könnte man sie die Periode der unruhigen Köpfe nennen."

In Herbarts „Allgem. Metaphysik" (1828. Tl. I S. 138

erscheint Schelling bereits als direkter Fortbildner Spinozas, der die Kluft zwischen dem Unendlichen und der Endlichkeit, die sein Meister unüberbrückt gelassen, auszufüllen sucht. (S. 155) „Man werfe nur die gemeinsten Erfahrungen ohne weiteres Nachdenken mit so viel wahrer oder falscher Speculation zusammen, als man nun gerade angestellt hat; so lassen sich Systeme im Geiste des Spinoza höchst bequem nach den Kenntnissen jedes Zeitalters anfertigen; wie man dies heut zu Tage aus vielen Proben weiss. Eine solche Metaphysik als historische Thatsache dauert noch jetzt unter uns fort; sonst hätten wir nicht Ursache, uns auf den Spinozismus so weitläufig einzulassen." Noch 1831 (Kurze Encyklopädie der Philosophie S. 277) tritt Herbart für die älteren Systeme ein, welche „der idealistische Irrthum der letzten Decennien" schwächer erscheinen lasse, als sie in Wahrheit sind. Zum letzten Male greift er, als man auf die Aehnlichkeit seiner Freiheitslehre mit der Spinozischen hingewiesen hatte, zum Schwerte gegen den Spinozismus, „der jetzt auf allen Kathedern, und aus allen gelehrten Zeitungen redet" („Zur Lehre von der Freiheit des menschl. Willens" S. W. Hartenst. Bd. IX S. 61).

Früh hatte auch schon Fichte in ihrem Briefwechsel über die Wissenschaftslehre (F.s Leben . . hrsg. v. J. H. Fichte Bd. 2 S. 357) den ihm vorgeworfenen Spinozismus auf die Schultern seines Schülers Schelling gewälzt. Dass „das Absolute unter der Form der quantitativen Differenz existire", „ist freilich, was Sie behaupten. Ebenso thut Spinoza und überhaupt aller Dogmatism und dieses ist das πρῶτον ψεῦδος desselben. Das Absolute wäre nicht das Absolute, wenn es unter irgend einer Form existirte."

Ein anderer Freund Schellings, Franz Baader, der einst mit ihm zusammen den Spinoza studirt hatte (s. Jodl, Gesch. d. Ethik II S. 140), war schon 1806 (S. W. 1851 hrg. v. Fr. Hoffmann Bd. 2, Einl. p. XXIII) mit Schelling unzufrieden, weil dieser noch immer nicht von dem „dürren Magister" loskommen könne, indess Böhme schon lange vor Spinoza so ganz andere Tiefen der Erkenntnis erschlossen habe. Er glaubt, dass sich Schellings Genie viel reicher entwickelt hätte, wenn er sogleich, statt von Spinoza, von Böhme ausgegangen wäre (s. B.s Philos. Schriften und Aufsätze, Münster 1831—32, II S. 388). Sein Zureden half schliesslich doch.

Von gegnerischer Seite erschien 1811 Jacobis „Von den göttlichen Dingen" (S. 127 und Beilage A. S. 193, 196, 198), der in Kant den Begründer eines zweiten Spinozismus und in „Spinoza geradezu den Erfinder der absoluten Identität" sah, was

in Jacobis Munde einer Beschuldigung des Atheismus gleich kam. Das „Denkmal", welches Schelling in seiner treffsicheren Gegenschrift Jacobis Treiben setzte, hat mit dieser Ketzerriecherei in der deutschen Literatur gründlich aufgeräumt.

In bunter Reihenfolge lösen sich in den nächsten Jahren Herbartianer, wie Jäsche und Drobisch, mit Baaderianern, wie Schlüter und Hoffmann, in der Verurteilung Schellings ab. Hier und da tönt auch noch eine andere Stimme, wie Hinrichs, dazwischen.

Zur Freude dieser seiner Erbfeinde erstand nun aber Schelling aus seiner eigenen Saat in Hegel und seinem Anhang der gefährlichste Gegner. „Der Eindruck", so berichtet Chalybaeus („Historische Entwickelung" . . 1837, S. 290), „welchen Schellings Philosophie auf das Zeitalter machte, war bei dem grössten Teile der mitphilosophirenden jüngeren Genossen der einer glänzenden, ja blendenden Erscheinung, bei anderen, vornehmlich den älteren, der einer ausschweifenden Phantasmagorie". Unter Schellings Schülern war es Hegel allein, der die Lehren des Meisters in ein festes System brachte und deshalb von Schelling selbst sein „Wolff" genannt wurde, während „die zahlreichen übrigen Verehrer Schellings, welche, in dem neuen Lichte schwelgend . ., nur zum Genusse eilten. ." und „darüber in der Hast die Leuchte selbst beinahe wieder umgestossen hätten." Die Besonneneren schlossen sich Hegel an. Daher der grosse Einfluss seines Urteils im allgemeinen sowohl, als auch über Schellings Spinozismus (Gesch. der Philosophie III S. 650, 662, 665 u. a.), das wir denn auch, mit geringen Verschiedenheiten, bei Heine, Michelet, Erdmann wiederfinden. Objektiver und vorsichtiger urteilt Fleck, während Orelli von dem Urteil der Hegelschen Schule nicht weit abweicht, aber zugleich dieser sowie auch Schelling die hochmütige Behandlung Spinozas vorwirft, den sie beide missverstanden haben.

Dicht hintereinander folgen sodann ein Hegelianer und zum ersten Male ein Schüler Schellings, als Verteidiger des Meisters. Bei Oischinger („Speculative Entwickelung der Hauptsysteme . . I S. 201) „stimmt" noch „die absolute Identitätsphilosophie dem Wesen nach mit der Spinozischen Lehre überein". Dagegen betont Bauerheim („Schellings Monotheismus" in Theol. Stud. u. Krit. 1854, S. 603 ff.) Schellings Monotheismus. Spinoza ist nur mit der Logik an die Substanz herangekommen. (S. 623) „Erst bei Schelling wurde das Verhältnis ein absolut immanentes, denn er hob alle Subjectivität des Denkens auf" (vgl. S. 626).

Eine ähnliche Rolle weisen auch Schaarschmidt und Ritter dem Identitätslehrer zu. Besondere Beachtung verdient Ritters Hinweis auf die Beziehungen Schellings zu Herder (Christl. Phil. II S. 623), die erst etwa ein Jahrzehnt später Hettner (Ltrgesch. III 2 S. 83) in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt hat. Er findet die Keime der Naturphilosophie in Herders „Gott", „und zwar gerade in denjenigen Stellen am meisten, in welchen Herder, ohne dass er es wusste, selbstschöpferisch von dem urkundlichen Wortsinne Spinozas abging." Im übrigen hält Hettner (S. 441) „Fichte und die unermessliche Fülle der neu zuströmenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen" für „hinreichend zur Erklärung der Schellingschen Naturphilosophie". Auch gewann er der Schellingquellenforschung eine neue Seite ab, indem er die Naturphilosophie im Rahmen der Romantik betrachtete. Schon Julian Schmidt hatte Schelling zu der schönen Literatur, besonders zu Goethe, in Beziehung gesetzt; Schwarz hatte in seinem „Lessing" (S. V) in der modernen Spekulation „nicht sowohl einen Gegensatz gegen die Romantik, denn als eine Fortsetzung und Abzweigung derselben" gesehen und diese gesamte Bewegung auf Herder zurückgeführt (S. 64); nach Ritter (Chr. Phil. S. 740) ist in dem Uebergange von Fichte zu Schleling die Blüte der älteren romantischen Schule zu finden, „deren Einfluss auf die deutsche Literatur den weitesten Umfang bezeichnen kann, in welchem die Gedanken der absoluten Philosophie sich geltend zu machen wussten." Hettner (S. 236) und etwa um dieselbe Zeit Haym gehen nun in ihren Darstellungen einen Schritt weiter, indem sie Schelling ganz und gar in den romantischen Kreis hineinziehen. Wenn auch Schellings Auffassung der Natur nicht gerade von Novalis herzuleiten ist, so sind doch die Folgen der gegenseitigen Anregung im engen Verkehr mit diesem und anderen Romantikern an dem „Romantiker der Philosophie" deutlich wahrnehmbar. „Schellings Schrift von der Weltseele (1798) ist mit Novalis' Entwurf des „Lehrlings zu Sais" ganz gleichzeitig; gleiche Ursachen erzeugen gleiche Wirkungen". Schelling geht auch in seiner weiteren Entwickelung Schulter an Schulter mit den Romantikern „von Spinoza und Fichte zu Jacob Böhme, mit ihnen wird er aus einem Philosophen ein Mystiker." In demselben Sinne behandelt auch Haym („D. romant. Schule" S. 564 ff.) unsere Frage.

Damit waren die Hauptmomente zusammengetragen, durch welche der Schellingsche Spinozismus seine Erklärung findet, und zugleich die Grundlagen für deren Beurteilung gegeben.

Die späteren Darstellungen schliessen sich, wie die bei Pfleiderer und Jodl, mit geringen Unterschieden diesen Vorarbeiten an.

Während noch Dühring („Krit. Gesch. d. Philos. 1869, S. 433) in Schelling „die Vermischung der verhältnismässig klaren Vorstellungsart Spinozas mit den Consequenzen des träumerischen Idealismus und den pantheistischen Ausgeburten der Theosophie" verurteilt und D. Fr. Strauss („D. alte und neue Glaube, S. 121), als Hegelianer, auch nur „in der Identität des Realen und Idealen die Spinozische Substanz mit ihren beiden Attributen" wiederfindet, hatte schon Baumann („Die Lehren von Zeit und Raum . ." 1868/9, S. 236) wenigstens darauf hingewiesen, dass doch Schelling „nicht mehr mit mathematischen, sondern mit physikalischen und chemischen und organischen Analogien" operire.

Dass dies nur ein einzelnes Merkmal eines viel tieferen Unterschiedes zwischen dem Schellingschen Spinozismus und dem geschichtlichen Spinoza ist, leuchtet bei objektiver Forschung leicht ein. Dies hat denn auch Falckenberg (Gesch. d. neueren Philos. S. 357) mit Recht hervorgehoben, der in Schellings Lehre einen ähnlichen Leibnizianischen Spinozismus sieht, wie in Lessing und Herder, und ebenso richtig in dem Vorwiegen des Idealen über das Reale eine Nachwirkung der Fichteschen Schule erblickt. Nur gilt das Urteil nicht für alle Perioden der Fichteschen Philosophie in gleichem Masse.

Schon in früher Jugend hatte Schelling mit seinen Freunden Hölderlin und Hegel für Spinoza geschwärmt. In einer seiner ersten Schriften „Ueber die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt" (1794) nimmt er auf ihn bezug, doch tritt hier Spinoza hinter Leibniz zurück. (S. W. 1856. S. 102) „Auch" Descartes' „Schüler Spinoza fühlte dies Bedürfniss, der Form des menschlichen Wissens überhaupt eine Grundlage zu geben; er trug die Urform des Wissens aus seinem Ich heraus über einen von diesem ganz verschiedenen und unabhängigen Inbegriff aller Möglichkeit — Leibniz war es, der die Form des unbedingten Gesetztseyns aufs Bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte."

Auch weiterhin ist noch von dem „grossen" Leibniz, doch nicht mehr von Spinoza die Rede. Ein Exemplar dieser Schrift verehrt Schelling seinem Freunde Pfister mit einer Widmung aus Spinoza. Nach Empfang der „Grundlagen der Wissenschaftslehre" schreibt er an Hegel: „Ich arbeite nun an einer „Ethik à la Spinoza . ." Schon die geschlossene Form des Spinozischen Systems gewinnt ihn, besonders durch den Gegensatz zu Leibniz und den kantisirenden Theologen, für den

Spinozismus. In einem Briefe an Hegel vom 4. Febr. 1795 erklärt er, dass und in welchem Sinne er Spinozist geworden (Aus Schellings Leben I S. 76. 77).

In demselben Gedankenkreise bewegt sich Schellings Schrift „Vom Ich" (1795). Schelling selbst urteilt später, in dem Vorwort zur Sammlung seiner philosophischen Schriften vom Jahre 1809, darüber: „Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes oder als Identität des Subjektiven und Objektiven, nicht als subjektives genommen." In der That ist von einem Einflusse der Wissenschaftslehre Fichtes, von der Schelling bei der Abfassung seiner Schrift nur die ersten Bogen in Händen hatte (Aus Schs. Leben I S. 59), darin nichts zu merken. (S. W. I S. 184) „Es hat," so heisst es hier, „das consequenteste System des Dogmatismus, das Spinozistische, sich gegen nichts stärker erklärt, als dagegen, dass man die einige, absolute Substanz für ein Ens rationis, für einen abstrakten Begriff halte"... „Was geht über die stille Wonne dieser Worte," bemerkt Schelling zu Ethic. l. II p. XLIII schol., „das Ἓν καὶ πᾶν unseres besseren Lebens?" (S. 193) „Im Ich hat die Philosophie ihr Ἓν καὶ πᾶν gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat." (S. 194) „Spinoza war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. . . Man bewies ihm nicht, dass diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar sey. Man hielt ihm den abstrahirten Begriff von Substantialität der Erscheinungen entgegen . . Man suchte also, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg ist bekannt. (S. 195 § 14) „Die absolute Macht der einzigen Substanz ist ihm (Sp.) das Letzte, ja vielmehr das Einige. . Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht. . Diese erhabenste Idee im System Spinozas fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Gesetze bestimmter Weisheit auf, weil man sich nämlich einerseits nicht zu der reinen Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht nach Gesetzen ausser sich, sondern nur durch die Gesetze ihres Seyns, durch ihr Seyn selbst, als solches handelt, erhoben hatte, und andererseits, weil man nicht bedachte, dass jener Begriff von Weisheit, da er nur unter der Voraussetzung einer Einschränkung denkbar ist, selbst ein Unding seyn müsste, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus innerer Noth-

wendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückseligkeit, sondern Macht schlechthin ist, vorausgesetzt wird." Mit Spinoza bekämpft Schelling (S. 203 § 15) den falschen Begriff der „Dauer". Ferner heisst es S. 210: „Ist Gott" nach Spinoza „als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten seyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, dass Gott als mit dem absoluten Ich (das alles Objekt ausschliesst) identisch vorgestellt wird. . (S. 242) Auch Spinoza wollte" wie Kant, „dass im absoluten Princip Mechanism und Finalität der Ursachen als in derselben Einheit befasst gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes Object bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische Einheit im unendlichen Verstande nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt sey, und Kant hat ganz Recht, wenn er sagt, der Spinozism leiste nicht, was er wolle." Schon hier giebt also Schelling dem Spinozismus den Vorzug vor jedem anderen dogmatischen Systeme und sieht allein im Kritizismus eine Möglichkeit, ihn zu widerlegen oder vielmehr zu berichtigen. Damit stimmt seine Antwort auf Obereits Brief überein, worin Leibniz Spinoza gegenüber herausgestrichen worden war (12. März 1796. „Aus Sch.s Leben" I S. 88): „Ich glaube, dass mit Leibniz eigentlich das Mittelalter der Philosophie begonnen hat . ., da man nämlich auch in der Philosophie anfing, das Absolute zu einem blossen Wesen der Abstraktion zu machen, und Gott nicht als das Wesen aller Wesen, sondern . . als Wesen ausser allen Wesen zu betrachten. Die älteste und heiligste Idee der Philosophie war ohne Zweifel das allem Existirenden zu Grunde liegende unwandelbare Sein. Erst als Spinozas vermeinter Atheism Theologie und Philosophie aufschreckte, nahm man in der Philosophie seine Zuflucht zu einem Gotte ausser allem Existirenden. ."

Hieran schliesst sich passend eine Bemerkung in den etwa gleichzeitigen „Philos. Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" (1795) an, in der es (S. 309) heisst: „Was mochte auch mancher Philosoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit seinem empirisch-existirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, dass Spinoza als erstes Princip aller Philosophie einen Satz aufstellte, den er selbst nur als Resultat der mühsamsten Beweise am Ende seines Systems aufstellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweisen (was nur synthetisch geschehen kann), da Spinoza ein absolutes Seyn nicht bewies, sondern schlechthin behauptete."

Hier erfahren wir auch, was Schelling unter einer Ethik à la Spinoza verstand. (5. Brief, S. 305) „Vielleicht erinnern Sie sich unserer Frage: warum Spinoza seine Philosophie in einem System der Ethik vorgetragen habe? Umsonst hat er es gewiss nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich sagen: „er lebte in seinem System . . ." Aber gewiss dacht' er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches Luftgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl schwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verstande" gefunden hätte, in dem er so sichtbar lebte und webte . . . (S. 309) Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte, ihm sey es in der Philosophie einzig und allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament seines Systems aufstellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit gethan zu haben glaubte; ihn drückte ein anderes Räthsel, das Räthsel der Welt, die Frage: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne?" Das Ergebnis lehrt aber, (S. 310[1]) dass „er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht lösen konnte." Der Geist des Spinozismus ist vielmehr, wie Jacobi richtig erkannt, die Immanenz. (7. Brief, S. 313) „Ich glaube nicht, dass der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, dass eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist, ja sogar, dass Spinozas Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber dass die Deutung, die sie durch sein System erhalten musste, nur diesem angehören kann, und dass ein anderes System auch eine andere Deutung für sie aufbewahrt." Hier also gilt es einzuspringen, und für den Amor Dei einen richtigeren Wert einzusetzen. (S. 316) „Lassen Sie uns hier stille stehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Systems entgegenging. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben. Wer wollte es seinem hellen Geiste verargen, dass er den Gedanken, vor dem sein System stille stand, sich durch ein solches Bild erträglich machte . . (S. 317, 8. Brief) Ueber sein ganzes Leben und alle seine Schriften verbreitet sich jenes sanfte Licht der Heiterkeit . . Eine natürliche — unvermeidliche Täuschung hatte ihm, und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Prinzip (Amor Dei) erträglich gemacht. (S. 319) Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektivirt . . Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren . . (S. 321) Kann wohl etwas Höheres gedacht werden als der Satz, mit

dem seine ganze Ethik beschliessen konnte: Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst! In jenem intellectualen Zustande, den er aus einer Selbstanschauung heraus darstellte, sollte jeder Widerstreit in uns verschwinden, jeder Kampf, selbst der edelste, der der Moralität, aufhören, und jener Widerspruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwischen Moralitat und Glückseligkeit unvermeidlich stiften!" Hier lag also der Weg, den Spinoza seinen Jüngern über Kant hinaus zu jener intellektuellen Anschauung wies, die Hegel u. a. gelegener Anlas zum Spott werden sollte. Die ersten Anfänge der Identitätslehre zeigten die „Ideen zu einer Philosophie der Natur" 1797. (S. W. Bd. 2, S. 11) „Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewusstsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen desselben Prinzips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff, und dieses nur an jenem erkannte . . (S. 71 ff) Das Auffassen seiner Philosophie als einer blossen Objectivitätslehre liess das wahre Absolute in ihr nicht erkennen. Die Bestimmtheit, mit welcher er die Subject-Objectivität als den notwendigen Charakter der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner Philosophie lag, und deren vollständige Entwickelung einer spätern Zeit aufbehalten war. In ihm selbst fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Uebergang von der ersten Definition der Substanz zu dem grossen Lehrsatz seiner Lehre: quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest . . Die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Identität, deren Mangel in Spinoza seine Lehre den Missverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, musste auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst sein," welchen er jedenfalls von seinem Auftreten an datirt wissen will. Zugleich nimmt hier Schelling von selbst den Vorwurf der einseitigen Objectivität zurück, den er in seinem „Ich" dem Substanzbegriffe Spinozas gemacht hatte. Nach wie vor aber setzt er sich als Kritiker dem Dogmatiker Spinoza entgegen. Der schon in den „philosophischen Briefen" geplante Versuch, Spinoza in der Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt ergänzen, sowie die damals noch immer aktuelle Frage nach der Autorschaft der praestabilirten Harmonie (vgl. „Philos. Journal von den Jahren 1797 und 1798" S. 456) gibt ihm auch Anlass, seine Stellung zu Leibniz zu modifiziren (a. a. O.: „Der Versuch, aus der Natur unseres, und insofern des endlichen Geistes überhaupt, die Nothwendigkeit einer Succession

seiner Vorstellungen abzuleiten und, damit diese Succession wahrhaft objectiv sey, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen zu lassen" — „unter allen bisherigen Systemen . . kenne ich nur die beiden — das Spinozische und Leibnizische — welche diesen Versuch nicht nur unternahmen, sondern deren ganze Philosophie nichts anderes als dieser Versuch ist . . . Dass wir Vorstellungen von Dingen ausser uns haben, dass unsere Vorstellungen selbst über diese hinausreichen, konnte" Spinoza „sich nur aus unserer idealen Natur erklären, dass aber diesen Vorstellungen wirkliche Dinge entsprechen, musste er sich aus den Affektionen und Bestimmungen des Idealen in uns erklären. Des Realen also konnten wir uns nicht bewusst werden als im Gegensatz gegen das Ideale. Mithin konnte zwischen den wirklichen Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen keine Trennung stattfinden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher eins und dasselbe, beides nur Modifikationen einer und derselben idealen Natur. Anstatt aber in die Tiefen des Selbstbewusstseins hinabzusteigen . ., überflog er sich selbst, anstatt aus unsrer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig aus einander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen ausser uns . . So war ihm ein Anfang des Werdens so unbegreiflich, als ein Anfang des Seyns . . . Denn überhaupt ist sein System, so wie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existirt hat. Man muss dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, dass Unendliches und Endliches nicht ausser uns, sondern in uns — nicht entstehen, sondern — ursprünglich zugleich und ungetrennt da sind, und dass eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes und unser ganzes geistiges Daseyn beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Wie in einem Absoluten ausser mir Affectionen und Bestimmungen sind und seyn können, verstehe ich nicht. Dass aber in mir auch nichts Unendliches seyn könnte, ohne dass zugleich ein Endliches sey, verstehe ich. Denn in mir ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, als absolut Thätigen und absolut Leidenden (die Spinoza in eine unendliche Substanz ausser mir versetzte) ursprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darin besteht meine Natur. Diesen Weg ging Leibniz, und hier ist der Punkt, wo er von Spinoza sich scheidet, und mit ihm zusammenhängt . . Leibniz ging also weder

vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal — gleichsam durch eine und dieselbe Entwicklung unserer Natur — durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes wirklich gemacht." Leibniz also nimmt Schelling, indem er ihn dem Kantischen Standpunkt zu nähern versucht, zum Muster für seine Identitätslehre. Doch hört er damit nicht auf, im Geiste Spinozas zu denken.

In der Schrift „Von der Weltseele" 1798 (S. W. Abt. I. Bd. 2, S. 378) heisst es ganz wie bei Goethe: „Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, sagt Spinoza, und mit stets erhöhter Ueberzeugung müssen wir auch jetzt noch denen, welche die Wissenschaft des Ewigen suchen, zurufen: „„Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige!"" Auch ihm ist (S. 359) „Die Materie . . ein Attribut, das die unendliche und ewige Wesenheit in sich ausdrückt." Als Vorstufe des Kritizismus fasst Schelling den Spinozismus in seinem „System des transc. Idealismus" (1800 S. W. Bd. I, S. 357). „Der consequente Dogmatismus existirt nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles System wiederum nur als Naturwissenschaft fortdauern, deren letztes Resultat wieder Prinzip der Transcendental-Philosophie wird". Seine „Allgem. Deduktion des dynamischen Processes (S. W. Bd. 4) zeigt mit ihren Anmerkungen und Corollarien ganz die Form der „Ethik". In der „Darstellung meines Systems", die seinem bekannten „Bruno" unmittelbar vorausgeht, spricht er gelegentlich (S. 112) von „ehrwürdigen Gestalten", wie Spinoza und Plato. Ebenso beifällig behandelt er ersteren in der „Ferneren Darstellung aus dem System der Philosophie" (1802, S. W. Abt. I, Bd. 4). Fast scheint es, als wollte er sich ihm völlig assimiliren. (§ 3 S. 373 f., vgl. S. 354, 382, 384, 529) „Spinoza . . setzt als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Wesens, oder der absoluten Substanz, Denken und Ausdehnung, und in sofern diese beiden dasselbe bedeuten, was sie als Ideelles und Reelles, oder unter ähnlichen Beziehungen, als die beiden Formen des absoluten Erkennens bestimmen, so scheint dem Spinozismus die Idee des absoluten Erkennens, als der identischen, nothwendigen und ersten Form zu fehlen; und da auf der Erkenntniss dieser Form zugleich die jenes Indifferenzverhältnisses des Wesens und der Form beruht, welche wir als den höchsten Punkt der Philosophie bezeichnen, so scheint uns hierin ein Grund zu liegen, im Spinozismus die absolute, an sich weder identische noch realistische Philosophie zu misskennen, und ihn als Realismus zu betrachten"

Doch wenn Spinoza trotzdem von der völligen Identität beider Attribute in Gott spricht, „so kann man schon hierdurch belehrt werden, dass es nur entweder an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht selbst bloss an der ausdrücklichen Behauptung fehlt, wenn man in der Darstellung des Spinoza nicht unmittelber die Einheit von Denken und Ausdehnung als die identische, aber deswegen nichts von beiden enthaltende Form des absoluten Wesens, diese absolute Form aber als solche wiederum in der totalen Indifferenz mit dem Wesen erkannt hat." Bei Spinoza findet Schelling auch die „Idee, und in Bezug auf das Absolute die Idee aller Ideen, die absolute Form, das absolute Erkennen, ausdrücklich als dasjenige ausgesprochen, aus welchem erst Denken und Ausdehnung, Ideelles also und Reelles, an den endlichen Dingen, oder im endlichen Erkennen sich abscheiden, und das, in seiner Einfachheit und lautern Identität gedacht, das Wesen und die Substanz des Absoluten selbst ist." Nur fehlt noch (S. 377) „die Einsicht der absoluten Einheit des Erkennens und Seyns in der höchsten Erkenntnissart, . . hier geht die eigentliche Grenzscheide zwischen dem wahren, dem absoluten Idealismus und dem Realismus des Spinoza."

Als Hauptvertreter des Realismus (1804 „Propädeutik" S. W. Bd. VI S. 93, vgl. S. 24. 25 und Bd. V S. 58. 85. 103. 126 7. 273 aus d. J. 1802—3), der (VI S. 101) alles bloss „negativ und hypothetisch" bewiesen, als Schöpfer (S. 99) eines „untergeordneten" Systems (vgl. S. 103. 549) tritt Spinoza in den folgenden Jahren in demselben Verhältnisse in Schellings Schriften immer mehr zurück, als dieser im Idealismus festen Fuss fasst. Schon glaubt er (1806 „Darlegung des wahren Verhältnisses . ." Bd. VII S. 12) mit Spinoza sagen zu dürfen: „Non dico, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio." So heisst es denn auch selbstbewusst in den „Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (VII S. 349), nachdem er (S. 340 f.) den Spinozismus gegen solch platte Auffassungen, wie sie noch Jacobi manchmal zeigt, in Schutz genommen: „Und hier denn ein für allemal unsere Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, . . der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, dass es die Dinge in Gott setzt, sondern darin, dass es Dinge sind," (vgl. dagegen Schelling selbst: „Propädeutik" Bd. VI 99: dass Spinoza „den einzelnen wirklichen Dingen keine Realität zuschreibt") — „in dem abstracten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit

ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, dass er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsste, die wieder durch eine andere Sache bestimmt ist, u. s. f. ins Unendliche. Daher die Leblosigkeit des Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstracten Bestimmungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturbetrachtung . . Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden musste; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äussersten Umrissen entworfenen Werke gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die fehlenden und unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheit zu vergleichen, die je weniger individuell lebendige Züge aus ihnen sprechen, desto geheimnisvoller erscheinen. Mit einem Worte: es ist ein einseitig — realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt, als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet." Von sich selbst sagt Schelling: „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff durch das Princip des Idealismus vergeistigt, erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als blosse Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde." Sein System ist (S. 502, vgl. 429. 430) „nicht Spinozismus, sondern Pantheismus, als ein System, in welchem in Bezug auf das Absolute schlechthin alle Gegensätze verschwinden." Wie ein Nachruf, einem dahingeschiedenen Freunde gewidmet, dem gegenüber man sich nicht ganz schuldlos weiss, klingen Schellings Worte in „Die Weltalter" (1814. S. W. Bd. 8, S. 339 fg.): „Spinoza verdient eine ernste Betrachtung; fern sey es von uns, ihn in dem zu verleugnen, worin er unser Lehrer und Vorgänger gewesen. In ihm vielleicht vor allen Neueren" war „ein dunkles Gefühl jenes mächtigen Gleichgewichts der Urkräfte, die er als aus-

gedehnte (also doch wohl ursprünglich zusammenziehende?) und denkende (doch wohl des Gegensatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegenstellt . . . Also ist die Zweiheit über der Einheit verloren gegangen . . Haben die, welche die von uns behauptete Einheit geradezu mit der Spinozistischen vergleichen zu können meinten, nie auch nur den Begriff von Potenzen bemerkt, der schon für sich den Begriff von Fortschreitung, Bewegung in sich schliesst?" Man kann nicht umhin, „in Spinoza den einzigen Stammhalter wahrer Wissenschaft zu erkennen. Daher es kein Wunder war, wenn jede neue kräftige Regung zuerst auf ihn zurück und wieder von ihm ausgehen musste." Es zeigt sich hier also, bei aller durch theosophische Einflüsse getrübten Auffassung des Spinozismus, doch noch Achtung und Verehrung gegen seinen Urheber. Dies gilt auch noch für Schellings „Zur Geschichte der neueren Philosophie". (S. W. X S. 35 f.) „Der Spinozismus ist wirklich die das Denken in Ruhestand, in völlige Quiescenz versetzende Lehre . . Unstreitig ist es diese Stille und Ruhe des Spinozischen Systems, welche besonders die Vorstellung der Tiefe hervorbringt . . Stets wird auch das Spinozische System in gewissem Sinne Muster bleiben. Ein System der Freiheit — aber in ebenso grossen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, — dies wäre eigentlich das Höchste. Darum ist der Spinozismus . . nie bisher wirklich überwunden worden, es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat. Keiner, der sich seine selbstgegründete Ueberzeugung verschaffen will, sollte das Hauptwerk des Spinoza, seine Ethik . . ungelesen lassen . . Zu den unvergänglichen Schriftstellern gehört besonders auch Spinoza. Er ist gross durch die erhabene Einfalt seiner Gedanken und seiner Schreibart, gross durch seine Entfernung von aller Scholastik wie auf der andern Seite von allem falschen Schmuck oder Prunk der Rede . ." Doch erhebt Schelling auch wieder den alten Tadel gegen Spinozas Substanzbegriff (S. 40, vgl. S. W. X S. 211 f. aus d. J. 1834). Bemerkenswert ist hier ganz besonders sein endgültiges Urteil über Leibniz. (S. 54) „Wenn wir . . den Leibnizianismus zunächst nur als einen verkümmerten Spinozismus ansehen können, so müssen wir wenigstens Eine verdienstliche Seite desselben rühmen, diese nämlich, dass er sich nicht begnügte, von den Dingen immer nur in abstracto, ohne alle Rücksicht ihrer Unterschiede und Abstufungen zu reden." Sein Verhältnis zu Spinoza ist

„nicht sowohl das eines Gegners, als das eines klüglich zurechtlegenden und zu vermitteln suchenden Auslegers".

Nach diesen seinen eigenen Aeusserungen lässt sich über die Entstehung der Philosophie Schellings im allgemeinen folgendes sagen. Kant hatte ihm weder eine Metaphysik noch eine passende Moral gegeben. Mehr Befriedigung gewährte ihm Fichtes Idealismus. Doch das absolute Ich, welches Subjekt und Objekt in sich einheitlich umschliesst, war hier nur begrifflich gefasst; es ruhte auf rein erkenntnistheoretischem Grunde. Schob man nun diesem Gegensatze des subjektiven und objektiven Faktors, der sich im Absoluten zur völligen Einheit auflösen soll, den vorkantich-dogmatischen zwischen Denken und Ausdehnung unter, d. h. ging man über das Ich hinaus, so stand man mitten im Spinozismus. So lag es auch nahe, das absolute Ich nach dem Muster der Spinozischen Substanz zu konstruiren.

Doch zeigt diese, auf die Erklärung der gegenständlichen Welt angewandt, einen empfindlichen Mangel. Der Uebergang zwischen dem Absoluten und der Endlichkeit fehlt bei Spinoza. Hier schien nun wiederum Fichte das geeignete Brückenmaterial zu liefern.

Immerhin stand doch Spinoza als Realist dem nachkantischen Idealismus gegenüber. Eine Einheit sollte aber gefunden werden. So bediente sich denn Schelling auch zur Ineinssetzung von Denken und Sein, des Idealen und Realen, wieder des Vorbildes der Spinozischen Substanz. Doch verlässt er bei alledem nie ganz den kritischen Standpunkt. Nur hier und da mochten seine naturwissenschaftlichen Studien, die Vertiefung in die Realität der Dinge, dem objektiven Faktor das Uebergewicht geben. Nach Ueberwindung dieser Einseitigkeit aber musste die verlassene Position, vermeintlich zugleich der Standpunkt des „Realitätslehrers" Spinoza, Gegenstand der Missbilligung werden. Daher die Schwankungen im Urteile über die Spinozische Substanz. Unter dem Einflusse solcher Wandlungen wird auch Spinozas Moral bald vortrefflich gegen jeden Einwand gedeckt, bald wieder vom Fichteschen Freiheitsbegriffe aus dagegen angekämpft. Das eine Mal kann Schelling Spinozas Methode nicht hoch genug preisen, ahmt er sie selbst in seinen Schriften nach, kurz darauf erscheint dem Romantiker solche strenge Gedankenzucht als trocken und tot. Immer weiter drängen ihn seine künstlerischen und mystischen Neigungen aus dem ruhigen Gleichgewicht Spinozas hinaus in das Fahrwasser des Spiritualisten, der dem Geist, der Form das Vorrecht gibt, und schliesslich noch über Spinoza hinaus, der schon „auf den tiefsten Grund gekommen" (S. W. Abt. 2 Bd. III S. 157, 159) bis zur theosophischen Erkenntnis der Trinität gelangt.

Als Aesthetiker sieht Schelling im Spinozismus nur die Lehre vom unbelebten Stoffe, als Idealist den einseitigen Realismus. Kein Wunder! Spinoza geht als exakter Forscher vom Substrat des Denkens aus, dem er dem realen Verhältnisse entsprechend einen weiteren Spielraum in seiner Lehre anweist als dem geistigen Moment. Schelling dagegen geht bei seinem Denken vom idealistischen, als gerade entgegengesetzten, Standpunkte aus. Wenn er aber ferner die „rein mechanische Naturauffassung" Spinozas tadelt, so lässt sich dem gegenüber in dieser schon, mit Sigwart, „innerlich die Ahnung einer dynamischen Lebensansicht" herausfühlen, wie sie uns Modernen ganz geläufig ist und einem Schelling, der all die vielen naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Neuzeit ohne eigenes Verdienst vor Spinoza voraus hatte, noch keine Berechtigung zu dessen Aburteilung gab. Immerhin aber bleibt ihm das Verdienst, unser Auge für viele Schwächen in Spinoza geschärft zu haben. Seine Kritik an dessen Lehren, die sich fast ununterbrochen durch seine Schriften hindurchzieht, gibt zugleich den besten Einteilungsgrund bei der Feststellung seiner einzelnen Entwickelungsphasen.

Zum ersten Male tritt in Schelling dem Fichteaner der Spinozist selbständig entgegen in seiner Jugendschrift „Vom Ich". Das Motiv ist ein erkenntnistheoretisches; die Unterscheidung zwischen Spinoza und Fichte trifft er ganz im Sinne dieses seines Meisters. Er findet den letzten Grund der Realität alles Wissens, das Unbedingte, im absoluten Ich, als dem Prinzip der Philosophie.

Auch Spinoza geht vom Unbedingten, der causa sui, aus. Allein sein Grundfehler ist der, dass er, als Dogmatiker, das Absolute ausserhalb des „Ich" findet. Trotzdem hat aber Spinoza in seiner Substanz gerade das absolute Ich mustergiltig gezeichnet. Schelling steht deshalb nicht an, sich das absolute Ich bis ins einzelne mit Spinozas Farben auszumalen.

In der Ethik zeigen Fichte und Spinoza wesentliche Beziehungen. Schelling übersieht auch diese Verwandtschaft seiner Lieblinge keineswegs, bringt aber doch Spinozas Passivitätslehre in Gegensatz zu Fichtes absoluter Aktivität, die in dem Motto gipfelt: „Strebe nicht, Dich der Gottheit, sondern die Gottheit Dir ins Unendliche anzunähern!" Er zeigt sich hier noch voller Begeisterung für die grosse Revolutionsthat Fichtes, der das gesamte Denken den ethischen Bedürfnissen accomodirt. In demselben Masse, wie er diesen Boden verlässt, tritt er Spinoza näher. Neben diesem steht er bereits in seiner „Darstellung meines Systems" 1801. Der kritisch-subjektive Standpunkt der Wissenschaftslehre ist hier ganz ver-

lassen. In genauem Anschluss an Spinozas Methode trägt Schelling seine Lehre vor, teils der Kürze, teils der Evidenz wegen, teils „weil ich denjenigen, welchem ich dem Inhalt und der Sache nach durch dieses System am meisten mich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund hatte." Er nennt sein Unternehmen geradezu eine Erneuerung des Spinozismus. Ganz dogmatisch setzt er, wie Spinoza die Substanz, die absolute Vernunft als das Primum voran, aus welchem alles Uebrige abzuleiten ist. Teils mit ausdrücklicher Berufung auf Spinoza, teils mit Anpassung der eigenen Bestimmungen an dessen Muster, trägt er die mystische Schau der Totalität alles Seins in mathematischer Form vor. So gewann die Naturphilosophie, und damit Spinoza, die früher nur als Teile in seinem Systeme eine Stelle gefunden, entschieden die Oberhand. Das ganze Universum wurde im Sinne der Romantik, z.B. eines Novalis, vergeistigt. Nicht mit Unrecht hat Haym auf dieser Station den Höhepunkt der romantischen Spekulation erblickt (D. rom. Schule S. 657. 660). Er sagt von diesem stolzen Bau der Identitätslehre: „Ein Denkmal steht es da für die innere Berechtigung, ein Zeugniss ist es durch seine spätere Geschichte für die Schicksale der Romantik geworden." Seinen Gegensatz zu Fichte bezeichnet Schelling durch die Formeln: „Ich-Alles" und „Alles-Ich." In jenem Satze liegt das Prinzip des Fichteschen subjektiven Idealismus, in diesem das seinige, das des objektiven Idealismus, ausgesprochen.

Denselben Geist atmet Schellings „Bruno" (Ausg. von 1834, S. 48, 53, 57, 71 f., 139, 159 f., 178): „Die höchste Macht oder der wahre Gott ist der, ausser welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, ausser der nicht Gott ist . . Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt;" desgleichen seine „Philosophie und Religion" (1804, S. 3, vgl. 12. 13, 44, 51) und die „Jahrbücher der Medicin" 1806—8, worin sich die ersten theosophischen Spuren wahrnehmen lassen. „Es ist nur Eins, Gott oder das All; unser Denken, unser Sein ist nicht unser, sondern Gottes oder des Alls." Auch dem Redner „Ueber das Verhältniss der bildenden Künste" 1807 ist „die Natur die heilige und ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt."

Doch musste es Schelling verdriessen, wenn man ihn, wie dies Herbart und Jacobi ohne weiteres thaten, zum Plagiator des Atheisten Spinoza stempelte. Dadurch wurde er sich immer deutlicher, und schliesslich über Gebühr, seiner Selb-

ständigkeit diesem gegenüber bewusst. Schon 1802 hatte er (s. Fichtes Leben II, S. 369) an Fichte geschrieben, er gedenke keineswegs zuzugeben „dass Spinoza unter seinem, noch dass er unter Spinozas Namen missdeutet" werde. Die beste Gelegenheit zu einer Erklärung gegen jenes inquisitorische Treiben bot sich ihm in der Entgegnung auf Jacobis herausfordernde Schrift „Von den göttlichen Dingen". In dem „Denkmal", welches er (1812) der jesuitischen „Jgnoranzphilosophie", wie Lichtenberg Jacobis Schwärmerei bezeichnet hatte, für alle Zeiten gesetzt hat, heisst es (S. 9 f.): „Ich habe" bereits „erklärt, dass Spinozismus in einem gewissen Verstande die eine vorangehende, reale Seite aller wahren Philosophie sei . . Meine Lehre" ist „spinozistisch, sofern der Mensch ein physisches Wesen, sobald es nicht bedeuten soll, er sei nur dieses". Seine Lehre, betont Schelling von nun an, ist nicht der Spinozismus selbst, sondern seine Ergänzung und Fortbildung. So heisst es in der „Philosophie der Offenbarung" (S. W. Abt. II, Bd. 3, S. 159): „Dieses einfach nothwendige Seyende, von dem Spinoza allein weiss, ist nicht Gott, wohl aber ist es ein Prius der Gottheit", und S. 162 f.: „Die Vernunft kann das Seyende, in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes Ausser-sich setzen . . die Vernunft ist daher in diesem Setzen ausser sich gesetzt, absolut ekstatisch. Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekstatische des Spinozismus und aller von dem nothwendig Existirenden ausgehenden Lehren gefühlt! . . (Bd. 4 S. 342) Die Spinozistische Substanz ist ewig, ohne alle Voraussetzung, grundlos ewig, und doch ist sie nicht Gott."

In der That ist Schellings „philosophische" Lehre weit über das System Spinozas hinausgegangen. In genialer Konzeption hat sie nach den grossen Vorbildern eines Leibniz, Lessing, Herder den Spinozismus für die Auffassung der Natur, Kunst und Geschichte fruchtbar gemacht. Für die Mit- und Nachwelt aber hat Schelling die nicht hoch genug zu schätzende Bedeutung, nach allen Seiten hin die weitgehendsten Anregungen gegeben zn haben. Ein Goethe steht mit ihm, (s. Annalen 1798, S. 68 fg; 1799, S. 72; 1801, S. 79 der Cottaschen Ausgabe 1840) ebenso wie die Romantik, in innigstem Verkehr; Hegel mit seiner Schule ruht auf seinen Schultern; die moderne Naturbetrachtung (vgl. Wundt, Ethik Vorw. S. V) bewegt sich zum grossen Teil noch in seinen Bahnen.

Die Wirkung, welche Schellings glänzende Darstellung des Spinozismus auf jugendliche empfängliche Gemüter ausübte, wurde noch durch seine persönliche Erscheinung, durch seinen

zündenden Kathedervortrag wesentlich verstärkt. Rosenkranz (Hegels Leben S. 160) und Platen wissen davon zu erzählen. Von Platens schwärmerischer Begeisterung für seinen Lehrer zeugen seine Dithyramben auf Schelling. (Sonette Bd. 2, S. 95: „An Schelling" in „Werke des Grafen Aug. v. Pl." 1847):

„Du aber tauchst die heil'ge Bienenschwinge
Herab vom Saum des Weltenblumenrandes
In das geheimnisvolle Wie der Dinge.

(S. 105) Wie sah man uns an deinem Munde hangen,
Und lauschen Jeglichen auf seinem Sitze,
Da deines Geistes ungeheure Blitze
Wie Schlag auf Schlag in unsre Seele drangen!
Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
Siehst du sie ganz, wie von der Berge Spitze:
Was wir zerpflückt mit unserm armen Witze,
Das ist als Blume vor dir aufgegangen.

(S. 106, Nro. 26) Als ein Jahrhundert müde sank zu Grabe,
Und viel des Grossen uns zu Theil geworden,
Da tratst du auf, und gründetest den Orden
Der neuen Zeit, beinahe schon als Knabe!
Die Kunst vernahms, und griff zum Pilgerstabe,
Befreit durchzog zie alle Völkerhorden,
Der reiche Süden und der frische Norden
Verliehn ihr willig reiche, goldne Gabe."

So hatte also die Romantik nicht vergeblich an der Aufgabe gearbeitet, die Schlegel ihr in seiner „Rede über die Mythologie" gestellt hatte. Auch Platens „Der gläserne Pantoffel" zeigt an einzelnen Stellen den Einfluss der Philosophie Schellings, mit dem der Dichter schon als junger Student in Erlangen in innigstem Verkehr gestanden (a. a. O. Bd. I S. XI. XVIII, vgl. Pl.s poet. und litt. Nachlass, hrsg. von Minckwitz 1852 Bd. I. Brief vom 30. Dez. 1829).

§ 92. Steffens.

In keinem seiner Jünger aber hat Schelling ein so getreues Abbild gefunden, wie in Steffens. Von seinem Lehrvortrage gilt dasselbe wie von dem seines Meisters; der junge Börne (Ges. Schr. Tl. 17, Lpzg. 1847. S. 4 ff.) und Heinrich Laube (Ges. Schr. 1875, 1 S. 88 f.) haben sich auch einst davon berauschen lassen. In Steffens Selbstbekenntnissen („Was ich erlebte, Breslau 1841) erhalten wir, ähnlich wie bei Fessler, Einblick in ein vom Zweifel zerrissenes Gemüt, welches in Spinoza erst Heilung und Ruhe findet. Steffens hatte Kant

kennen gelernt. Doch füllte diese Schulphilosophie seinen Geist nicht aus, der Zwiespalt im Denken zwischen Theorie und Praxis machte ihn unglücklich. Da kam er, nach seiner Promotion, zu Spinoza; er las ihn „himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt." Der Sohn des ernsten Nordens, der schon frühzeitig in der Einsamkeit und Verlassenheit nach einem festen Halt für sein ganzes ungeteiltes Denken gesucht, fand hier die erlösende Botschaft. Jacobi, Fichte, Goethe und vor allem Schelling nährten das Feuer seiner Begeisterung.

Aus Jacobi lernte er zuerst (1797) Spinoza kennen. (a. a. O. III S. 260 ff.) „Diese Schrift hat nun Epoche in meinem Leben gemacht. Es war die erste Speculation, die alle schlummernden Gedanken in mir concentrirte und zum Ausbruche brachte . . Es war mir eine neue Welt aufgeschlossen, und dennoch glaubte ich, eine alte, mir längst bekannte, zu begreifen." (S. 275) Shakespeare und Goethe hatten einen heftigen Kampf in seinem Innern wachgerufen. „In einer solchen Zeit nun drang sich mir Spinoza auf. Das Exemplar der opp. posth., welches in so langer, einsamer Zeit mich mit der grössten Anstrengung beschäftigte, war mir mehrere Jahre hindurch teuer und bedeutend, ich konnte es fast nie ohne innere Wehmut betrachten; denn es rief mir Stunden zurück, die ich zu den wichtigsten meines Lebens rechnen muss . . . (276) Was Spinoza in Bewegung setzte, . . . das konnte mir nicht fremd sein. Als ich mich in Bergen einsam und verlassen fühlte, von der Natur, die sich meinen Forschungen verschloss, von den Freunden, die sich zurückgezogen zu haben schienen, und von mir selbst, . . da suchte auch ich einen Ruhepunkt, in welchem das ganze Dasein seinen unveränderlichen Stand und ewig durchsichtigen Mittelpunkt fände . . Was mir bis dahin erschien, als wäre es . . ein blosses Spiel des Scharfsinnes, trat jetzt als eine bedeutende Wissenschaft hervor . . Was gab uns denn nur dieses in sich geschlossene selbständige Erkennen, so wie es, von den Quellen des Handelns und Daseins abgetrennt, in hoher Vornehmheit dastand? — Der Formalismus der Schule, was war er, dem warmen Leben gegenüber? Das hatte mich, ich kann sagen, von meinen Knabenjahren an gequält. Dieses Zerrissensein in den innersten Tiefen des Daseins war mir das Entsetzlichste, was ich denken konnte, und keiner in der Welt war weniger als ich fähig, rein absolute Trennung einer theoretischen und praktischen Vernunft aus Ueberzeugung anzunehmen." Was wir Natur nennen, ist ja nur eine Erscheinung von etwas, was wir auch in unserem Handeln offenbaren. „Jenes Zerreissen" hat „mich von der

Kantischen Philosophie entfremdet . . (S. 283) Ich begriff, dass ein Geist, wie Lessing, nothwendig Spinozist werden musste. Alle früheren religiösen Erinnerungen waren verschwunden; . . (S. 284) Mit einer Begierde, die fast an Leidenschaft grenzte, die durch die religiöse Furcht, die sich noch im Hintergrunde meiner Seele erhielt, mich nur noch mehr reizte, ging ich an die Arbeit; . . mehrere Wochen hindurch war ich den Freunden unzugänglich . . ich wollte unter jeder Bedingung die Aufgabe lösen, die sich Spinozagestellt hatte. . . . Die sollte meine eigene werden, wie sie die seinige war . . Die ächt speculative Sprache war mir fremd . . (285) Ich denke mit einer Art von Schauder an diese Zeit, an die wunderbare geistige Einsamkeit, in welcher ich lebte, an die rastlose Anstrengung, die mich ergriff, und bei Tage und in der Nacht kaum einen Augenblick ruhen liess . . Rang ich doch, wie Spinoza selbst, nach absoluter Klarheit und Bestimmtheit . . Gesteht man mir irgend ein eigentliches, speculatives Talent zu, so muss ich gestehen, dass es Spinoza war, der es zuerst erweckte . . (S. 288) Die Spinozistische Gesinnung" besagt, „dass das geistige Erkennen eben darin seinen Wert hat, dass es den Willen, je tiefer es in das Substantielle der Dinge eindringt, desto umfassender, nicht als einen particulären Willen allein, sondern als das Gemeinschaftliche Mehrerer, in dem Begriffe der Einheit der Perception aufnehmen wird; dass dieser sich immer erweiternde Wille, insofern er wieder ein Partikuläres findet, nicht ruhen kann, bis er von jedem Entgegengesetzten, also von jeder Affection befreit ist; dann wird er in der göttlichen Selbstgenügsamkeit ausruhen, aber auch als Wille verschwinden . . (S. 289) Wie Gedanke und Existenz im göttlichen Wesen, so waren Lehre und Gesinnung bei Spinoza so vollkommen eins, dass es ein vergebliches Bemühen wäre, sie in der Trennung zu fassen . . (290) Als ich überzeugt war, Spinoza ganz verstanden zu haben, bemerkte ich erst, wie viel ich verloren hatte. Die lebendige Natur, das bunte Leben schien mir erblasst und ergraut: hinter mir lagen alle Wünsche und Hoffnungen . . Doch lag so wenig eine Verzweiflung in der momentanen Entsagung alles dessen, was mich früher durchdrang und beschäftigte, dass vielmehr das vorübergehende Absondern sich in eine innere hoffnungsvolle Freude verkehrte, als hätte ich den tiefen classischen Boden aller freien Thätigkeit gefunden . . .' (327) Wenn Spinoza wie ein alttestamentlicher Prophet nur das Christenthum des Erkennens in dunkeln Weissagungen verkündete, so fühlte ich jetzt," bei der Bekanntschaft mit Fichte, „dass eine neue irdische Heimat . . sich mir geheimnissvoll und stille zubereitete." Nach

der Lektüre der Schellingschen „Ideen zu einer Philosophie der Natur" schreibt Steffens (S. 338) „Es war der entschiedene Wendepunkt in meinem Leben. Spinoza war ein Jude, und er hatte auch für mich im geistigen Sinne eine alttestamentliche Bedeutung. Er zeigte mir den in sich verborgenen Gott, dessen ewig wunderbares Gesetz einen unmittelbaren Gehorsam forderte. Ich erwartete, dass Gott sich gegen mich aufschliessen sollte . . . Jetzt war es mir, als vernähme ich den ersten bedeutenden Pulsschlag in der ruhenden Einheit". (S. 279) „Wie ganz anders", als Kants Philosophie „trat mir die innere Bewegung einer Seele entgegen, die in ihrer Sehnsucht nach geistiger Ruhe sich der eigenen Forschung ernsthaft zuwendet, wie sie bei Spinoza erscheint . . Ich verglich" . . die „Einleitung" (zum tract. de emend. intell.) „zur Ethik mit der Einleitung zu Kants Kritik der reinen Vernunft, und der Gegensatz zwischen einem Schulthema, und einer aus allen Quellen des Daseins hervorstrebenden Speculation ward mir klar. Ich habe ja wohl auch von meiner frühesten Kindheit an gehört, dass das Erkennen mit dem Gewissen und die Demonstration mit der Erbauung nichts zu teilen habe, obgleich ich noch in meinen alten Tagen diese triviale Ermahnung als eine Belehrung habe hinnehmen müssen. Ich aber bewahrte das deutlichste Bewusstsein davon, dass man alle Tiefe des Lebens in sich bewahren müsse, selbst wenn man den Formalismus desselben als festen Denkprozess aufs schärfste aufzufassen und darzustellen suchte, so dass nur das Leere sich im Leeren spiegele. Hier nun trat mir ein Mann entgegen, der — eben ein Mann im kühnsten Sinne des Wortes — sich, von den Fesseln des Denkens ergriffen, um jeden Preis befreien wollte, und zwar nicht theilweise, sondern ganz und durchaus. Zwar war er entschlossen, Alles hinter sich zu lassen, was ihn an das sinnliche Leben fesselte, um im sichern, unwandelbaren Centrum des Daseins Ruhe, Frieden und Freiheit zu finden: aber dieser kühne Entschluss war ihm nicht ein Schulthema, sondern eine innere Aufgabe des Lebens selber; nicht bloss eine Lehre, sondern ein Kampf des Lebens; eine reinigende Gesinnung, ja in seinem Sinne, inmitten der strengsten Form, ein fortdauernder Reinigungsprozess. Jetzt erst ward ich durch den Titel seiner Lehre überrascht, er nannte sie nicht Metaphysik oder Logik, sondern Ethik; sie sollte nicht bloss der Ausdruck einer Lehre, sondern der einer Gesinnung sein, und war es. Man hat ihn, sagte ich mir, „Determinist" genannt, und hier trat er mir entgegen als derjenige, der mit der grössten geistigen Kühnheit den Mitttelpunkt der Freiheit

suchte. Er wolle, behaupteten andere, die geringfügigsten Schattenbilder der Erscheinung als Theilnehmer eines göttlichen Daseins aufstellen, und ich las mit Erstaunen, wie er, diese verscheuchend, nur in der durchsichtigen Klarheit der Einheit Gottes, sicheres Erkennen und zugleich Ruhe des Daseins zu finden strebte; und diesser Mann stand durch die Schärfe seiner Darstellung, durch die Strenge seiner Demonstration seit Jahrhunderten als ein zwar verfolgter und verkannter, aber als ein Unüberwundener da. Eben was den Jacobi zurückschreckte, die entschiedene Kühnheit seines Unternehmens, zog mich unwiderstehlich an. Es wurde mir klar, dass das Geschrei nach Freiheit, welches um mich herum alle Zungen in Bewegung setzte, sowie es inmitten der nie aufzulösenden Widersprüche der erscheinenden Geschichte laut ward und eine Lösung suchte, sinnlos, ja albern zu nennen wäre. Nur derjenige, der sich selber auf eine ewige Weise Genüge leistet, ist frei. Gelingt es dir, an seinem Leben Teil zu nehmen, dann erst magst du auch selbst frei sein, wie er."

§ 93. Schellings Schule.

Wie Steffens streifen natürlich auch die anderen Anhänger der Identitätslehre mehr oder minder zugleich an Spinoza. Die einen, wie Rixner und Windischmann, bemühen sich gegenüber den Vorwürfen von gegnerischer Seite Schellings Selbständigkeit gegen Spinoza darzuthun. Die Psychologen, wie Eschenmayer und Carus, führen das Spinozisch-Schellingsche Prinzip in den Erscheinungen des Seelenlebens durch, wie Oken, der Entdecker des Intermaxillarknochens, und Alex. von Humboldt, der Verfasser des „Kosmos", im grossen Ganzen der Natur. Im Anschluss an Schelling („Kosmos" 1845, I S. 39) wie an Goethe (S. 48) heisst es bei Humboldt (S. IV): „Was mir den Hauptantrieb gewährte, war das Bestreben, die Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem allgemeinen Zusammenhange, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganze aufzufassen. Ich war durch den Umgang mit hochbegabten Männern früh zu der Einsicht gelangt, dass ohne den ernsten Hang nach der Kenntnis des Einzelnen alle grosse und allgemeine Weltanschauung nur ein Luftgebilde sein könne. . . (S. 5) Die Natur ist für die denkende Betrachtung Einheit in der Allheit, Verbindung des Mannigfaltigen in Form und Mischung, Inbegriff der Naturdinge und Naturkräfte, als ein lebendiges Ganze."

Wie sich in diesen kernigen Worten eine entschiedene Wendung von der Phantastik des romantischen Dilettantentums zu dem wissenschaftlichen Geiste Spinozas hin ausspricht, so sind es auch besonders die Religionsphilosophen und Ethiker der Schellingschen Schule, welche zu den reinen Quellen des Spinozismus zurückkehren. Wir finden zwar auch in Schriften aus diesem Kreise, wie Volkmuths „Der dreieinige Pantheismus" (1837), worin (S. IX) sich „Stoa, Schelling und Spinoza als das dreifach verabsolutirte Analogon der christlichen Trinität" herausstellt, „Elemente besonnener und heller wissenschaftlicher Denkart gemischt mit willkürlichen Extravaganzen kritik- und massloser Theosophie" (vgl. Lpz. Repertor. 1837 II. S. 195), aber andererseits, wie in Blasches „Philosoph. Unsterblichkeitslehre" und besonders in seinen „D. göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung" 1831, den Spinozismus klar und volkstümlich vorgetragen. Blasche, „der Populärpantheist zum Gebrauche für jedermann", wie er scherzweise genannt worden, gibt in letzterer Schrift „eine Einleitung in eine philosophische", oder — wie wir füglich sagen dürfen — spinozistische „Dogmatik". Denn, ohne Spinozas Namen ausdrücklich zu erwähnen, lehrt er ganz in seinem Geiste: „Gott ist der absolute Grund der Existenz wie die Substanz der Welt. Die Weltregierung besteht in der Entfaltung der Naturgesetze. Jedes Einzelwesen ist nur ein Modus des göttlichen Wesens. Dessen Allmacht ist das entwickelte Allvermögen, die Allthätigkeit; sie ist zugleich die allschaffende, allthätige Natur. Gott ist kein einzelpersönliches Wesen ausser, über oder hinter der Welt. „Weil der Sonderwille der unter Schranken gesetzte Allwille ist, so wird, was das Individuum will und thut, jederzeit in die Harmonie des Universums, in die göttliche Weltordnung passen, mit welcher auch das Böse im Einklange steht." Allweisheit und Allmacht, Schaffen und Erhalten, Schöpfer und Schöpfung sind identisch.

„Da die Natur als Organismus der Gottheit zu betrachten ist, so sind auch die göttlichen Strafen natürliche, . . die nicht willkürlich verhängt werden, sondern naturgemäss erfolgen . . So wie die Tugend ihren Lohn in sich selbst hat, und nicht in äussern Glücksgütern, so das Laster seine Strafe." (s. a. a. O. Inhaltsübersicht: Capp. 2. 4. 5. 7. 8. 33. 31. 37 und S. 9. 11. 55 u. a.)

Ebenso nähert sich G. M. Klein, nach Schellings eigener Bestimmung (Ges. Schr. Bd. I. S. 477) der Ethiker der Schule, in seinen „Beiträgen zum Studium der Philosophie" (1805) entschieden dem Naturalismus und Determinismus Spinozas. Reli-

gion und Sittlichkeit ist ihm unmittelbar dasselbe. Die absolute Substanz wirkt immer notwendig absolut, und so ferne sie es mit Bewusstsein, angemessen ihrer absoluten Erkenntnis thut, heisst ihr Handeln Sittlichkeit. Willkür als subjektive Freiheit, kann nie das Prinzip der Sittlichkeit sein. Wir müssen freudig das Rechte thun, weil wir als vernünftige Wesen nicht anders können. Das Göttliche, die absolute Substanz ist es, die in uns handelt. Nur in dieser Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, mit Hinwegsetzung über alle endlichen Zwecke, liegt der Grund der Ruhe, Zufriedenheit und Seligkeit der sittlichen Handlung.

§ 94. Die deutschen Katholiken.

Aehnlich wie Klein ging auch Fr. Rohmer von Schelling, der ihn nicht befriedigte, zu Schleiermacher über. Rohmer (s. über ihn Allg. d. Biogr. Bd. 29. S. 57 f.) ist der erste Vertreter einer Spinoza freundlichen Richtung des deutschen Katholizismus. Schon in seinem „Anfang und Ende der Speculation" („Speculationis initium et finis" 1835) glaubte er, im Anschluss an Spinoza, in der Unterscheidung zwischen Unterlage und Eigenschaften ein letztes Prinzip gefunden zu haben. In der „Kritik des Gottesbegriffes" . . (1857) heisst es (S. 7): „Vergleichen wir den hohen Seelenadel und die tiefe Uneigennützigkeit des Gottglaubens bei Spinoza mit den sinnlichen Vorstellungen von persönlicher Fortdauer, welche sich manche der berühmten Heiligen des Christenthumes gemacht haben, so können wir Schleiermacher" mit seinem Lobe Spinozas nur „recht geben." . .

(S. 21) „Keines der zahlreichen scholastischen Systeme, welche seit der Emancipation der Philosophie durch Spinoza Deutschland bewegt haben, hat den Spinozismus überwunden." Vielmehr ist (S. 22 Anm.) „die seitherige Philosophie, weit entfernt über Spinoza hinauszukommen, vielmehr hinter ihn zurückgegangen." Seiner Ueberzeugung nach (S. 17) ist „der europäische Pantheismus . . . einer hohen Religiosität fähig, wenn er, gegen die Consequenz seiner eigenen Logik, entweder nach Art des Buddhismus, das Wesen der Weltentwickelung in den endlichen Sieg des Geistes über die Materie setzt, oder aber durch unwillkürliche Vertiefung des Gemüthes den nichtseienden Grund der Welt zum lebendigen . . Gott umgestaltet." Die hier gewünschte Verbindung des Pantheismus mit dem Theismus will er noch in demselben Jahre selbst gefunden haben (s. „Gott und seine Schöpfung" 1857 S. VI).

(S. 6) „Selbst Spinoza" — „der grösste speculative Denker der nachchristlichen Zeiten" (S. 28) — scheiterte daran, dass er dem Nichts ein gewisses Sein (esse) beilegte. Es darf nur als die nichtseiende Unterlage des Seins, als die absolute Indifferenz bezeichnet werden." (§ 14. S. 15) Diese „Indifferenz . . von Stoff und Kraft, Materie und Geist . . ist (§ 15) für sich kein Sein, auch nicht Gott, sondern die ewige Unterlage auch Gottes, wenn Gott wirklich ist." Aehnlich wie Spinoza eine natura naturans und naturata, unterscheidet Rohmer (§ 29) eine makrokosmische und eine mikrokosmische Natur. (S. 82) „Gott ist nicht ausser der Natur, und die Natur ist nicht ausser Gott. Gott besteht aus der Natur und dem Geist . . Er ist das absolut nothwendige und höchst freie Wesen."

Wie Rohmer sucht auch sein Glaubensgenosse Wilhelm Rosenkrantz die positive Philosophie Schellings mit dem Theismus auszusöhnen (s. „Wissenschaft des Wissens"). Die induktiv gefundene Einheit des Seins behandelt er ganz ähnlich wie Spinoza seine Substanz. Zudem hält Rosenkrantz (a. a. O. II S. 318, vgl. 302) ausdrücklich die Lehre Spinozas, dass es nur eine einzige Substanz gebe, und alles Uebrige nur ihr Accidens sei, für unanfechtbar. Die Vorwürfe, welche so oft dem Vater des modernen Pantheismus gemacht werden, treffen nur die Folgerungen aus dem an sich richtigen Substanzbegriffe, indem die Welt zu viel von ihrer Selbständigkeit einbüsse. Doch gilt dieser Tadel des Akosmismus nicht minder für Rosenkrantz selbst, der das Dasein der Welt für einen blossen Schein erklärt.

Auch sein Landsmann und Bruder in Schelling, Johannes Huber, scheut sich nicht (s. „Skotus Erigena" 1861 Vorr. S. Xf.), den Anklagen des Pantheismus oder Semipantheismus gegenüber, sich offen „zu jener Richtung in der Philosophie" zu bekennen, „die die Welt für ein Moment des göttlichen Lebens erklärt" und ohne Furcht vor dem päpstlichen Bannstrahl geradezu für den Erzketzer Spinoza einzutreten (Kleine Schr. 1871 S. 113f.). Ebenso bemüht sich Löwe, Günthers Schüler, in seiner „Philosophie Fichtes" (Anhang), Spinoza zum Theisten zu machen, und dem entschieden unkirchlichen Vertreter jenes idealisirten Katholizismus, Gfrörer, verdanken wir eine, wenn auch sehr fehlerhafte, so doch von tiefer Pietät („religione quadam") gegen den „grössten aller Philosophen" eingegebene, Neuauflage der Werke Spinozas (1830 praef. p. V: „Sp., qui ab omnibus, quorum integrum de rebus philosophicis judicium est, princeps aestimatur, . . hujus philosophi scripta maxime a nostratibus desiderari videntur . . (p. VI) Sexaginta demum annis abhinc, primae, quae

palinodiam injustissimi erroris saperent, voces sparsae, mox auctae creverunt, ita ut hac tandem aetate nobilissimus exsul in patriam, bona debitosque honores restitui potuerit").

Natürlich fehlt es auch nicht an Katholiken, welche sich gegen diesen Spinozismus im eigenen Lager erhoben und eben dieser Erscheinung wegen in der Verketzerung solcher Lehren noch ein Uebriges thaten. So sieht Oischinger, einer der zähesten Gegner Günthers (s. „Speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neueren Philosophie" 1853/4 I. S. 204. 198, vgl. 134ff. 152. 176. 193. 196. 199), z. T. mit Berufung auf Hegel (S. 136) im Spinozismus nur ein „disharmonisches und negatives System des Nihilismus," und Stöckl, der Vorkämpfer einer päpstlich verordneten Neuscholastik gegen die „deutsche Wissenschaft," findet in Spinoza einen unvernünftigen Atheisten und Materialisten, mit dem „sich des Weiteren zu beschäftigen, nicht der Mühe lohnt" (Gesch. der neueren Philosophie 1883 Bd. I S. 478. vgl. 147f. 152. 161. 177. 184. 195. 494, Bd. II S. 70. 213. 222. 310. 474. 638).

§ 95. Baader.

Einen solchen ausgesprochen „christlich-katholischen" Denker finden wir bereits in Schellings Freundeskreise, in Franz Baader. Sein Verhältnis zum Spinozismus, wie seine ganze Erscheinung, erinnert in mancher Hinsicht an den „Magus des Nordens." Soweit aus seinen tiefsinnigen, aber oft unklaren und meist nur aphoristischen Schriften klar zu erkennen, erscheint Baader als entschiedener Gegner des theologischen Supranaturalismus. Er ist darüber erstaunt, wie das christliche Dogma eine solche Entwickelung hat nehmen können, zumal die paulinische Lehre unzweifelhaft die Immanenz Gottes predigt. Spinoza ist in diesem Punkte leider christlicher, als die Kirche selbst gewesen. In seinem ἓν καὶ πᾶν hat er eine ohne Frage höchst werthvolle, wenn auch eben nicht originelle Wahrheit ausgesprochen. Damit hört jedoch sein Verdienst auf. Sein Gott steht als absolutes Sein, ohne Leben und Wollen unvermittelt der Welt der Erscheinungen gegenüber, d. h. mit anderen Worten, wie wir sagen würden, er ist allzu übermenschlich, zu göttlich. Darin hatte Baader Recht. Nur aber gerät er in eine falsche Fährte. Spinoza soll alle Einzeldinge mit ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit in den Gottesbegriff aufgenommen haben, wodurch dessen behauptete Einheit sich als Centaurennatur in einer unvereinbaren Zweiheit darstellt, indem das Ἕν, der Schöpfer das Centrum, das

Πᾶν, die Gesamtheit der Geschöpfe die Peripherie dieses Begriffes bilden. Es ist dies der Irrtum, in den wir die Spinozakritik so oft schon verfallen sahen. In Baader finden wir zugleich auch einen neuen Versuch, die Brücke zwischen Gott und Welt durch den Begriff des Werdens zu schlagen. Hier steht Baader auf dem Standpunkte Jacob Böhmes, als dessen Steinabdruck ihm Spinoza erscheint. In unzweideutigem Dualismus fasst er Gott als überweltlich; die Welt entwickelt sich aus etwas anderem als Gott. Willensfreiheit und Unsterblichkeit glaubt er so geborgen zu haben; Spinozas: „Omnis determinatio est negatio" setzt er entgegen „Omnis determinatio est positio". Von diesem Gesichtspunkte aus beurteilt Baader Fichte, tadelt er Schleiermacher, während er Hegel schon darum hochhält, weil er die Bestimmung Gottes als absoluter Substanz für unzulänglich hält. Schelling aber bemüht er sich schon frühzeitig auf Böhmes Seite zu ziehen, was ihm denn schliesslich auch, obgleich, wie er selbst klagt, nur halb — zum Schaden der Philosophie — gelingt.

§ 96. Die Baaderianer.

Dieses Αὐτὸς ἔφα des Meisters ist natürlich für die Baaderianer Fr. Hoffmann und C. B. Schlüter massgebend. Dieser zollt anfangs der Lehre Spinozas einige Anerkennung. („Die Lehre des Spinoza" . . 1836. S. III) „Der Verfasser . . bekennt gern und dankbar, dass auch er den Schriften des merkwürdigen Mannes manche tiefe und mächtige Anregung, ja manche unverlöschliche Ansicht und tiefere Einsicht verdankt," indem bei ihm „die bedeutendsten Probleme des philosophirenden Menschengeistes in dessen Systeme auf eine durchgängig nicht unwürdige noch geistlose und unedle Weise, ja zum Theil tief erörtert sind, . . (S. IV) obschon es ihm beim Studium desselben oft so unheimlich ward, dass ihn unwillkürlich der Gedanke anwandelte, ein guter und ein böser Genius müssten einen unbegreiflichen Bund beschworen haben, gemeinsam diesen Philosophen zu begeistern, . . der neben Macchiavell und Hobbes noch immer sich ausnimmt wie ein Gott neben einem Faun und Satyr." Doch bei reiferer Ueberlegung entdeckt er, dass „Spinozas Moral, ein Werk des blossen Verstandes und der Klugheit, keine andere Seele hat als eine physikalisch grossartige Naturbegeisterung, . . von keinem Genius, von keinem Gewissen, noch irgend einem Ideale weiss; wie denn auch das Prinzip des Egoismus überall trotz jener Begeisterung unbewunden und klar hervortritt." „Wahrlich, (S. 6)

hätte Spinoza für . . . . seinen unpersönlichen, körperlich ausgedehnten Gott auch unsere Anbetung in Anspruch genommen, man würde sich kaum enthalten können, zu behaupten, dieser Gott sei der grösste Götze, der jemals von einem Menschengeiste entworfen und gezimmert worden." (S. 48) Erst im fünften Buche der Ethik ist es, „wo Gott, die schlummernde oder träumende Monas, durch die Macht des menschlichen Verstandes im Menschen, als gleichsam Gottes Auge, noch einiges Dämmerlicht des Bewusstseins zu erhalten scheint". (S. 59) „So ist denn der Gott des Spinoza armseliger und bedauernswerther, als selbst ein Blinder; denn dieser fasst doch vermittelst der Augen anderer durch Worte auf . . Jener Gott aber erkennt nur im Menschen . . sich und alle Dinge . ., so lange des Menschen irdischer Körper besteht." So (S. 44) „vernichtet . . der profane, barbarisch rohe Verstand, was er von Religion, Frömmigkeit und Tugend etwa noch übrig gelassen, durch falsches und schlechtes Definiren." (S. 46) „Spinoza kennt und zeichnet — in dem Rohen, Unverdauten, was er vorbringt, — von den höheren Tugenden fast nur . . Zerrbilder; ein edler Geist liebt edlere Gestalten." (S. 70) „Spinoza ist endlich auch keineswegs ein origineller Denker im vollsten Sinne des Worts." Der „Ursprünglichkeit, wahren Humanität und humanen Originalität durch Glaube, Liebe und Theilnehmung an dem, der unser aller Ursprung, Urbild und Urziel und der einzig als ächter Humanus aller ächten Humanität vorsteht . . entbehrte der Scharfdenker Spinoza, und darum ist seine Originalität eine barbarische, die uns ewig fremd bleiben muss."

„Dem Verfasser selbst liegt" (S. 95) im Folgenden „daran, zu zeigen, dass er, obwohl im feindlichen Lager den Lobrednern, Verfechtern und Vergötterern des Spinoza gegenüber sich desungeachtet noch in reichlich guter Gesellschaft befinde, die vielleicht gar noch den einen oder andern der entgegengesetzten Partei verlocken könnte, Ueberläufer zu werden." So hat in Schlüter auch das neunzehnte Jahrhundert seinen Dippel gefunden.

§ 97. Krause.

Wie Baader und sein Münsterer Echo, tritt auch Krause mit Spinoza gegen den landläufigen Supranaturalismus auf. Einer der bedeutendsten Schüler Schellings, sucht er, wie Hegel, diesen mit Fichte zu verbinden. Was ihn von jenem scheidet, bringt ihn Spinoza näher, so dass er schliesslich zwischen dessen akosmistischem Pantheismus und Fichtes

subjektivem Idealismus seinen Standort nimmt. Im Gegensatz zum Pantheismus, den er als das echte Kind Spinozas ansah, betont Krause, hierin dem Theismus näher tretend, ein unendliches Selbstinnesein Gottes ausser und vor der Welt. Doch brauchen wir deshalb nicht, wie Jodl, Krause Spinoza entgegen zu stellen. Denn dieser drückt die Uebermenschlichkeit Gottes in seiner Weise besser, als Schelling und seine Schule, dadurch aus, dass er ihm ausser dem Denken und der Ausdehnung noch unendlich viele Attribute beilegt. Auch hat man eine gewisse Ueberweltlichkeit in einem Selbstbewusstsein Gottes, wie Löwe u. a., nicht ohne Glück bei Spinoza finden wollen. Insofern dürfte der Name „Panentheismus", den Krause seiner Lehre gab, auch auf den Spinozismus besser passen als der übliche Titel Pantheismus.

Ausserdem ist Krause gerade darin, worin er, — nicht zu seinem Nachteil, wie Pfleiderer will, — von Hegel abweicht und Schellings Identitätslehre treu bleibt, in seiner Gleichstellung der Natur und des Geistes, ein treuer Schüler Spinozas. Auch die stufenweise Abfolge der endlichen Wesen aus Gott, sowie umgekehrt die allmähliche Erhebung des Geistes zu der intuitiven Anschauung erinnert an dessen Vorbild. Angenehm hat besonders von jeher Krauses, trotz seiner kläglichen Lebensverhältnisse, lebensfreudige Weltanschauung berührt, worin er sich von neuem als Geistesverwandter Spinozas erweist. Doch fliesst, wie bei den meisten Spinozisten im weiteren Sinne, ein Hauptbegriff seines Systems, der des Werdens, aus der Nebenquelle des Leibnizianismus. Beachtung verdient Krause an dieser Stelle noch darum, weil in seiner Lehre eine deutsche Fortbildung des Spinozismus sich auch in romanische Länder verbreitet hat.

Stets spricht er von Spinoza mit der grössten Hochachtung (s. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft. Göttingen 1829. S. 337). „Spinoza ist unter den Philosophen des modernen Zeitalters der erste, welcher Gott als die Eine Grunderkenntniss, das Eine Princip, und zugleich als den einzigen Inhalt der Einen Wissenschaft anerkannt, und die Wissenschaft rein in der Grunderkenntniss Gottes, rein in dem Princip und durch dasselbe zu gestalten unternommen hat, obgleich seine Ethik nicht als sein System selbst, sondern nur als eine gleichsam perspectivische Darstellung desselben vom Standpunkte der Ethik aus, und für die Ethik, zu beurtheilen ist. Spinoza denkt Gott als das Princip, rein und ganz, da er lehrt, dass ausser Gott nichts, dass Gott Alles in sich ist, was ist; auch erkennt er die Einheit, Selbheit, Ganzheit Gottes an: aber anstatt

die göttlichen Grundwesenheiten in synthetischer Methode organisch zu betrachten, geht er sogleich zu dem unbestimmten Gedanken fort, dass die Substanz in unendlich vielen Attributen bestehe, und dass die uns bekannten Attribute Gottes Denken und Ausdehnung seyen; eine Annahme, die er weder analytisch, noch synthetisch begründet hat. Dadurch verfällt Spinoza in eine unbegründete Zweiheitlehre (Dualismus), wobei noch dazu wissenschaftlich unbestimmt bleibt, ob die genannten beiden Attribute die erstwesentlichen, höchsten, und ob sie die höchsten vollständig seyen. Damit ist der Grundmangel verbunden, dass Wesen, oder Gott, nicht erkannt wird, als Ureinheit der Wesenheit über der inneren Gegenheit des Denkens und der Ausdehnung, dass also in diesem Systeme der Gedanke Gottes als Urwesens fehlt." Der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung ist bei Spinoza „als an Gott d. i. Gottes ganze Wesenheit ausmachend, nicht als in Gott und unter Gott erkannt." Ferner ist „Gott Raum und Leibliches im Raume in, unter und durch sich, nicht aber an sich, Gott ist nicht selbst im Raume ausgedehnt. Daher fehlt auch diesem Systeme die Erkenntnis Gottes als der unbedingt schauenden, heilig in unbedingter Freiheit das eigenlebliche Gute wollenden Vorsehung. Dass Spinoza den Gedanken Gottes, und die Ursachlichkeit und das unendliche Wirken Gottes, von aller menschlichen Endlichkeit und Gebrechlichkeit rein und frei zu halten strebt, ist im echt wissenschaftlichen Geiste; dass er aber Gottes unendliches Selbsterkennen, Selbstempfinden, Selbstwollen und Selbstdarleben nicht wissenschaftlich erkennen konnte, ob er gleich Gottes Erkennen und Wollen in einem unentwickelten, unbestimmten Gedanken anerkennt, folgte aus den soeben erklärten Grundmängeln seines Systemes. Eben desshalb musste er auch die endlichen Dinge als Scheinsubstanzen betrachten. Der Grund des Unendlich-Endlichen. und der Entfaltung des Lebens in der Zeit, ist nicht nachgewiesen," auch ist ihm (S. 338) „die Gegenheit und die Vereinheit der Freiheit des individuellen Wollens und der zeitlichen Nothwendigkeit in der Entfaltung des Lebens verborgen geblieben. (S. 339) Wäre er rein in den Grundgedanken: Gott, — im Principe, geblieben, und hätte er folgerecht in wissenschaftlicher Methode die Grunderkenntnis in dem Gliedbau der Grundwissenschaft ausgebildet, so würde er auch die Grundwesenheit der Freiheit, und des freien Willens, Gottes und des Menschen wissenschaftlich gefunden haben." Jedenfalls (Anm. 2) „wenn man unter Pantheismus sprachgemäss die Lehre versteht, dass die Welt, als der Inbegriff aller endlichen Dinge,

selbst Gott und alles und jedes Endliche ein Bestandteil Gottes sey, so ist kein Denker weniger Pantheist, als Spinoza, da er allen endlichen Dingen die wesentliche Bestandheit (Substantialität) gänzlich abspricht." (S. 339) „Bei allen diesen Grundmängeln seines Systemes kann aber Spinoza weder als Ungottlehrer, Atheist, noch als Alles-Gottlehrer, als Pantheist, bezeichnet werden, weil Gott ihm Princip und der einzige Inhalt der Wissenschaft, und durchaus von allem Endlichen keines und nichts Gott ist; weil, besondere Grundwesenheiten Gottes noch nicht erkennen, und weil, Gott als das Eine, selbe, ganze, unbedingte, unendliche Wesen anerkennen, die Erkenntnis Gottes als unbedingte ganze Erkenntnis ist, zu der nichts Eheres und Höheres, oder Nebengeordnetes hinzukommen kann, und welche, wenn sie nach ihrem Gehalt und in ihr Inneres wissenschaftlich entfaltet wird, auch einzig und allein zu der wissenschaftlichen Erkenntnis aller Grundwesenheiten Gottes, auch der Ursachlichkeit, der Freiheit, und des Wollens und Lebens Gottes führen kann."

§ 98. Spinoza als Politiker.

An Krause knüpft sich auch eine erneute Würdigung der Verdienste Spinozas als politischen Schriftstellers an. Bekanntlich hatte bereits Ewald mit Bestimmtheit hierauf hingewiesen. So entwirft nach Krause (a. a. O. S. 336) „Spinoza von der Monarchie ein hohes Musterbild, wovon in unseren Tagen vieles in den constitutionellen Monarchien verwirklicht wird." Mit seiner entschiedenen und wohlbegründeten Forderung der Glaubensfreiheit, sowie durch die Mustergiltigkeit seines Charakters hat Spinoza, „das lebendige Beispiel der Judenemancipation" (Laube, Ges. Schr. Bd. I. S. 393, vgl. Castelar, Rede über Religionsfreiheit, 12. April 1869 in „Antisemitenhammer" S. 468), mittelbar auch manches zur Besserung der politischen Lage seiner Glaubensgenossen beigetragen. Als Republikaner fand er unter Gleichgesinnten schwärmerische Verehrung. „Mit überzeugender Kraft" (vgl. Auerbach, Uebersetzung 1841. Vorr. S. LXVII) „dringt er auf allgemeine Volksbewaffnung und zeigt das Verderbliche der geworbenen und besoldeten stehenden Heere . . In Cromwell sieht er nur einen „Monarchen mit anderem Namen".

Von dem bekannten Politiker Johann Jacoby (vgl. Allg. d. Biogr.), dessen „Homo liber" er (Bd. I) eine Zusammenstoppelung Spinozischer Aussprüche nennt, schreibt Auerbach (Briefe an s. Fr. J. Auerb. II S. 304. 9. März 1877): „Der Tod Johann

Jacobys hat mich natürlich auch nah berührt. Wir sind zuerst durch Spinoza einander näher getreten, soviel ich mich erinnere, schon im Jahr 45 . . Er trug sich, soviel ich weiss, zeitlebens damit, ein Werk über die „Ethik" Spinozas zu schreiben und diese in eine flüssigere Form zu bringen. In der Zeit seines Gefängnisses hat er ja dann später einzelne Aphorismen edirt, und das Kapitel in Stahrs Lessing: „Lessing als Philosoph" ist von Jacoby verfasst. . . Jacoby war eine durchaus mathematische Natur, von einer Ruhe und Bestimmtheit, die an Spinoza erinnerte."

Die erwähnten Schriften zeigen in der That einen hohen Grad von Verehrung für Spinoza. „Der freie Mensch" (Rück- und Vorschau eines Staatsgefangenen. Berlin 1866. Gesamm. Schriften und Reden. Tl. 2. Hamburg 1877. S. 279 ff.) stellt sich im ersten Teile als: „Der homo liber des Paraklet Spinoza" dar. Es werden Kernsätze aus des Philosophen Werken lateinisch und deutsch angeführt und von Parallelstellen, besonders aus Plato, Lessing, Goethe, Schiller und Ludwig Feuerbach begleitet. Gegen letzteren nimmt Jacoby mit Recht Spinoza in Schutz: (S. 286, 287) „Der Tadel, den Feuerbach hier" („Ueber das Wesen der Religion") „ausspricht, beruht auf einer irrthümlichen Auffassung der Spinoza'schen Lehre. Spinoza's Gott . . ist nicht blos die Natur im engeren Sinne, sondern die Weltordnung (κόσμος, mundus) — das Naturganze, welches zugleich das bewusste menschliche Wesen . . . in sich schliesst und daher mit Recht als das „vollkommenste" Wesen bestimmt wird. „Wir in Gott und Gott in uns!" Dies Johanneische Wort ist der Schlüssel zur Einheitslehre Spinoza's: Einheit des Allgemeinen und Einzelnen ist das Wirkliche. Die Erkenntniss dieser Einheit ist Wahrheit. Die Aeusserung dieser Einheit im Handeln ist Tugend. (Handle stets so, dass dein Handeln allgemeine Regel für Alle sein kann!) Das Offenbarwerden dieser Einheit in der sinnlichen Erscheinung ist Schönheit. . . ." Im zweiten Teile der Schrift (S. 298 f. „Die Erfüllung unserer Zeit") wird aus den angeführten Sätzen die Lehre gezogen: „Die Weltgeschichte ist die stetig fortschreitende Entwickelung der menschlichen Erkenntniss und die Erkenntniss ist der Weg zur Menschenliebe und zum Menschenglück . . . Unfreiheit, Knechtssinn und böser Wille sind nicht anders zu heilen, als — durch Beseitigung des Gottesaberglaubens und der Unwissenheit; . . . Die Erkenntniss der Wahrheit macht den Menschen frei, gut, glücklich! . . Wie Samenkorn und Frucht — dem Wesen nach — Eins sind, so auch Erkennen und Lieben . . Wie Erkenntniss

nnd Wille Eins, so sind auch Verstand und Wille, Denken und Thun, Einsicht und Charakter — ein und dasselbe . . . Der freie, klarbewusste Mensch . . . vollzieht . . . aus selbsteigenem Entschluss — mit voller sittlicher Freiheit — das Gesetz der Nothwendigkeit, das er zugleich als Gesetz seiner eigenen Natur erkannt hat. . . Die Erkenntniss der Einheit unserer selbst mit dem Weltganzen schliesst die Erkenntniss der Einheit des Menschengeschlechts, — und ebenso die Liebe zum Weltganzen die Menschenliebe in sich . . In . . [dem]Kampfe zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen Recht und Unrecht schwankt scheinbar auf und ab die Wagschale des Erfolges; allein dem schärferen Blicke entgeht es nicht, dass der Kampf ein — stetig fortschreitender Sieg des Guten ist . . Der Mensch ist dem Menschen Helfer, Befreier, Erlöser, — der Mensch ist dem Menschen ein — Gott! —"

In der anderen Schrift „Lessing als Philosoph" (Ges. Schr. Tl. II S. 145ff.) spricht Jacoby Spinoza den ausschlaggebenden Einfluss auf Lessings Weltanschauung zu.

Spinozas Standpunkt vertritt er auch mit aller Entschiedenheit in „Materialismus und Idealismus" (in der „Waage" 18. Aug. 1876. Ges. Schr. II. S. 101ff.). Hier heisst es (S. 103): „Nur die Einheit von Körper und Geist ist . . wirklich vorhanden; die Trennung beider, der körperlose Geist und der geistlose Körper ist nichts weiter als Schein und Täuschung. Diese letzte Ansicht ist weder Dualismus noch Idealismus noch Materialismus. Sie ist die allein naturwahre und hat seit Spinoza in der Philosophie immer mehr Geltung gewonnen. Es handelt sich bei ihr darum, den Grund der subjectiven Auffassung darzulegen, — zu erklären, wesshalb der Mensch Körper und Geist irrthümlich für zwei verschiedene Dinge hält . . . Nur durch die naturwissenschaftliche, rein inductive Methode ist die Aufgabe zu lösen und die Richtigkeit der Ansicht darzuthun." (S. 129) „[Der ächte Denker] weist diese ganze täuschende Begriffsdialectik und die darauf fussenden speculativen Systeme der Religion und Philosophie definitiv von sich ab, um mit frischen gesunden Sinnen sich der kosmologischen Forschung hinzugeben und zu einer immer reichern und vollständigern Selbst- und Welterkenntniss, und darauf begründeten Selbstherrschaft und Weltherrschaft zu gelangen. —"

In kräftigen Zügen entwirft ferner J. E. Horn („Sp. s. Staatslehre zum ersten Male dargestellt" 1851), nachdem wiederum Sigwart („Vergl. der Rechts- und Staatstheorien des B. Spin. und des Thom. Hobbes" 1842) energisch an den Tractatus politicus erinnert und Hinrichs (Gesch.

der Rechts- und Staatsprincipien 1848 Bd. I S. 186ff. 197. 212. 213. 214. 216) ihm nicht die rechte Anerkennung gezollt hatte, ein idealisirtes Bild des Politikers Spinoza. (S. 11) „Das Geschlecht der Oldenburghs ist noch nicht ausgestorben. Auch neuere Philosophen schlagen oft diesen Weg ein. Sie schöpfen lange aus dem reichen Geistesquell des klaren Denkers" und „baden sich im Aether seiner Gedankenfülle."

Ein endgiltiges Urteil finden wir aber erst bei J. C. Bluntschli („Gesch. des allg. Staatsrechts" 1867 S. 102). „Spinoza war kein practischer Staatsmann, er philosophirte über den Staat, wie über die Natur und über Gott vornehmlich um der Wahrheit willen, die zu erkennen ihm als das würdigste Ziel erschien. Ein tiefreligiöses Individuum, aber von seltener und eigener Art, gab er ein wahres merkwürdiges Beispiel eines Menschen, der sich an keine bestimmte Kirchengemeinschaft anschloss und lediglich als Philosoph und Bürger in einsamer Freiheit lebte . . Während der theistische Hobbes in dem natürlichen Menschen zumeist selbstsüchtige Bösewichte sieht, welche des ordnenden Zwangs bedürfen, löst sich dem pantheistischen Spinoza der Gegensatz von gut und böse und der Krieg aller gegen alle in der Einheit der göttlichen Natur und damit zu innerem Frieden auf. Das natürliche Recht ist ihm daher dasselbe, was die natürliche Kraft, und jedes Ding hat so viel Recht als Naturkräfte in ihm sind . . (S. 104) Spinoza hat in der That die Grundwurzel alles Rechts aufgedeckt, indem er dasselbe in der natürlichen Anlage fand und die innere Nothwendigkeit der vorhandenen Kraft als berechtigt anerkannte. Aber er hat die sittliche Naturanlage des Menschen und die natürliche Unterordnung der einzelnen Menschen unter die sittlich ordnende Macht der menschlichen Gemeinschaft oder wie man will der menschlichen Vernunft nicht" genügend . . „bemerkt . . und daher erst eine künstliche Erzeugung des wirklichen Rechts aus äussern Motiven zu Hülfe gerufen . . Im Grunde ist der ganze Rechtsbegriff Spinozas nur ein mechanischer und weder ein organischer noch ein sittlicher Begriff." (S. 106) Im ersten Kapitel des theol.-pol. Traktates „hat Spinoza auch seine Ansicht über den Staatszweck in jener prachtvollen Stelle ausgesprochen, welche verdiente, mit goldenen Buchstaben über den Thoren der Residenzen und der Rathhäuser eingegraben zu werden: „Aus den Grundlagen des Staates folgt, dass der letzte Endzweck desselben nicht sei, zu herrschen." . . (S. 107) „Indem Spinoza Religion und Philosophie scharf unterscheidet . ., entwickelt er auch über das Verhältnis des Staates zur Kirche und zur Religion Ansichten . ., die erst viel später verwirklicht

worden sind." Doch bleibt die Betrachtung der Schicksale des Spinozismus in dieser späteren Zeit und der Beziehungen des Staatsmannes, der ihr den Stempel seines Geistes aufgeprägt hat, zu Spinoza dem folgenden Abschnitt überlassen.

§ 99. Hegel.

An der Grenzscheide dieser neuen und der alten Zeit steht der letzte Ausläufer der Schellingschen Schule, Hegel und sein Anhang. Sein System ist (s. Gottschall Ltrgesch.[4] II S. 144) „die Grundlage der modernen Bildung, die Vollendung der seit Spinoza herrschenden Denkbewegung." Zufällig war es auch hauptsächlich der Politiker Spinoza, an welchen sich der junge Hegel anschloss. Schon im Tübinger Stift hatte er mit Hölderlin, der ihm im Februar 1791 das Ἓν καὶ πᾶν als Wahlspruch in sein Album schrieb, mit Fink, Renz u. a. Jacobis „Briefe" gelesen und besprochen. Wie diese fand er in Spinoza, was er bei Kant vermisst hatte: die „engere Verbindung von Wissen und Handeln, von Theorie und Praxis".

Während seines Aufenthaltes in der Schweiz studirte Hegel neben den Klassikern, neben Mosheim, Grotius, Kant lund Fichte besonders Spinozas theologisch-politischen Traktat. Daher schwankt seine politische Anschauung, mit ihrer Hintansetzung des Individuellen hinter das Allgemeine, zwischen der antiken und der spinozistischen Auffassung des Staatslebens. Bezeichnend für den späteren Hauptgegner der Romantik ist schon damals Hegels Polemik gegen die Formlosigkeit Jakob Böhmes, während er Spinoza beifällig zitirt. Auch ist er an der Paulusschen Herausgabe der Werke dieses Philosophen mit thätig, indem er hierzu die französischen Uebersetzungen durchsieht. Zugleich nimmt er zu den Hauptvertretern und Gegnern des Spinozismus, zu Herder, Schleiermacher, Jacobi Stellung. Mit Schelling verband ihn bekanntlich eine innige Jugendfreundschaft, und mit Goethe (s. Annalen 1806 Bd. 27 S. 226) „ward nach alter akademischer Weise manches philosophische Capitel durchgesprochen." Besonders nach Schillers Ableben, da Goethe (a. a. O. 1817 S. 331) sich „von aller Philosophie im Stillen entfernt" hatte, war es für ihn von hohem Werte, „zu sehen und zu bedenken, wie ein Philosoph von dem, was ich meinerseits nach meiner Weise vorgelegt, nach seiner Art Kenntniss nehmen und damit gebaren mögen."

Natürlich waren dem Schüler Fichtes und Schellings die Spinozismusriecher, wie Herbart und Schlüter, bald auf den Fersen. Auffallender Weise aber nimmt dieser hier Spinoza

gegen Hegel in Schutz. „Wenn, wie es scheint, die meisten Schüler und Anhänger der Hegelschen Philosophie glauben, schon durch den Hegelschen Wiedereingang und durch die Lehre, dass Gott nicht nur Object, sondern auch Subject und immanentes Subject-Object sei, den Spinozismus desinficirt und überwunden zu haben, in welchem, wie sie sagen, nur ein ewiger Ausgang ohne Rückkehr sei," so ist nach Schlüters Meinung „letzteres nur halb wahr und ersteres ein grosser Irrtum."

Für seinen Meister trittt nun einer der grössten Schüler Hegels ein. Tadelt denn nicht Hegel selbst, meint D. Fr. Strauss (Glaubenslehre I S. 512), „an Spinoza, dass in seiner Substanz das Selbstbewusstsein nur untergegangen, nicht erhalten sei, dass ihr das Princip der Persönlichkeit fehle, dass sein Gott nicht als Geist bestimmt sei? (vgl. Hegel: Phänom. S. 14. Gesch. d. Philos. III S. 377. Logik I, 2 S. 194.) Wodurch unterschiede sich denn auch der wahre (Hegelsche) Pantheismus von dem falschen (Spinozas), wenn nicht dadurch, dass das Absolute des Letzteren ein bewusstloses Allgemeines ist, das die Persönlichkeiten, die es aus sich hervorgetrieben, wie Kronos seineKinder, immer wieder verschlingt, ohne dadurch selbst persönlich zu werden, das erstere hingegen einzelne Persönlichkeiten nur insofern schafft und erhält, als es selbst die absolute Persönlichkeit ist?" (S. 514) „Der Unterschied — sagt Hegel selbst in dieser Hinsicht — ob dasAbsolute nur als Substanz, oder als Geist bestimmt ist, beruht allein darauf, ob das Denken, welches seine Endlichkeiten und Vermittlungen vernichtet, seine Negationen negirt, und hiedurch das Eine Absolute erfasst hat, das Bewusstsein dessen besitzt, was es im Erkennen der absoluten Substanz bereits gethan hat, oder ob es dieses Bewusstsein nicht hat, d. h. Spinoza begreift an der Substanz nur, wie sie gesetzte Bestimmungen aufhebt, nicht, wie sie dieselben setzt, er begreift sie mithin nicht als Selbstbestimmung; er erkennt nur die Rückströmung aller Dinge in sie, nicht ebenso das Wiederausströmen von ihr, gleichsam nur ihr Venensystem, nicht auch ihr Arteriensystem, mithin fasst er sie nicht als in sich kreisendes Leben . . nicht als Person oder Geist . . Ist dies der Sinn des Hegelschen Satzes, dass die Substanz Subject sei, so haben ihn seine rechtgläubigen Schüler sehr schülerhaft ausgelegt."

Hierauf lässt sich Trendelenburgs Bemerkung beziehen („Die logische Frage in Hegels System" 1843 S. 44): „Es ist oft gehört worden und Deutschland weiss die Formel bald auswendig, dass im Gegensatze gegen den Spinozismus Hegels

Verdienst darin bestehe, Gott nicht als Substanz, sondern als Subject bestimmt zu haben . . Es mochte nöthig sein, dies aber und abermals zu erinnern, da sich aus Hegel ein moderner Spinozismus herausgebildet hat." Andere Gegner Hegels wollten überhaupt keinen Unterschied zwischen ihm und Spinoza gelten lassen. Gegen solche Kritiker, welche über Hegels eigene „unumwundene Erklärung, dass der Spinozismus durch das ihm entgegengesetzte Moment der Individuation, Persönlichkeit, integrirt" werde, hinweggehen, wendet sich mit Recht ein anderer Hegelianer, E. Erdmann. Doch gibt er billiger Weise gern zu, „dass es nicht erst Hegels eigener Erklärung (Gesch. d. Philos. III. S. 376) . . bedurfte, um es deutlich zu machen, dass in Hegels System der Spinozismus ein wesentliches Moment sey."

In Fleck (Dogmatik S. 167) vernehmen wir einen unparteiischen Vertreter der Mehrzahl der Zeitgenossen. Er vernimmt in Hegels Lehren manchen Anklang an Spinoza, „aber des letzteren Gedanken sind weit markiger, männlicher und gediegener als diese neuesten dialektischen Spinngewebe, dieses Grau in Grau gemalte, aller frischen Farbe der Wirklichkeit Entbehrende."

Der Heftigkeit der gegnerischen Angriffe entsprechend, werden nun auch Hegels Verteidiger eifriger. So verwahrt ihn sein treuer Schildknappe Rosenkranz („Meine Reform der Hegelschen Philosophie" 1852 S. 7) gegen den immer von neuem wiederholten Vorwurf, „dass er vom Wesen der Persönlichkeit, das er für das freieste und mächtigste erklärte, nichts verstanden" habe und „nun einmal ein Spinozist gewesen sein" soll.

Doch kam mit der Zeit Hegel und seine Schule immer mehr in Misskredit, und in demselben Masse, als man die Folgen seiner Lehre tadelte, focht man auch seine Originalität an. So kann Schaarschmidt („D. Entwicklgsgg. d. n. Specul. 1857) in der Philosophie Hegels, den er (S. 215) nur „als Erben und Vollender der rationalistischen Theorie" betrachtet, an keinem Punkte einen wesentlichen Fortschritt über Spinoza hinaus finden. (S. 206. 214. 223.) So trat, wie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, in der Bewegung gegen die Leibniz-Wolffsche Philosophie, Spinoza wieder, als der eigentliche Erfinder einer Lehre, die das ganze wissenschaftliche Deutschland beherrschte, in den Vordergrund.

Den letzten Jahrzehnten blieb es vorbehalten, vom Parteigeiste frei, wie andere oft verkannte Grössen der Vergangenheit, so auch Hegel nach Gebühr zu würdigen. Zwar finden sich noch immer Stimmen, welche, wie Volkelt und Stöckl, in Hegel

einseitig den Spinozismus und Atheismus betonen, erfreulicher Weise aber wird man sich doch immer deutlicher der Eigentümlichkeit dieses Geistes bewusst. Jodl (Gesch. der Ethik II S. 110) findet allerdings Hegels Grundgedanken, die konkrete, absolute Idee, ferner die Begründung der Glückseligkeit auf Freiheit schon in Spinoza. Während aber noch Schelling „wie durch Inspiration die Identität von Geist und absoluter Substanz setzt," „will Hegel die Entwickelung des Geistes in der Natur zeigen, bis er im Menschen zum Selbstbewusstsein kommt." Eingehender urteilt Pfleiderer (Rlgsphil. S. 404. 421. 431), der zugleich den Irrtum bekämpft, dass nach Hegel „Gott erst im endlichen Geist zum Geistsein komme, an sich geistlos, bloss physisches Prinzip wäre. Was auf dem Standpunkt unseres endlichen Denkens als das Letzte herauskommt, ist in Wahrheit vielmehr der absolute Geist das Erste und der Grund, der alles Andere nur als Mittel seiner Erscheinung setzt." Eben so falsch ist die Auffassung Hegels bei Strauss und Feuerbach, „dass der menschliche Geist mit Gott eins oder gar die einzige Gottheit" sei. „Der Geist, insofern er noch erst der natürlich bestimmte ist, ist eben damit noch zur Natur gehöriges, . . nur zur Geistigkeit angelegtes Dasein, doch Möglichkeit der Erhebung zu Gott." Hegels Gottesidee ist die Verknüpfung der Spinoza-Schellingschen Substanz mit der absoluten Subjektivität Fichtes.

Noch deutlicher hebt diesen Fortschritt über Spinoza hinaus Wundt in seiner Ethik (S. 324) hervor. „Jener Gegensatz des Sollens und Seins, in den Kant das Verhältnis des Sittengesetzes zum Naturgesetz gebracht hatte, verschwindet. „„Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig"" (Rechtsphilosophie W. Bd. 8. Vorrede S. 17). Damit ist der rein betrachtende Standpunkt der Ethik Spinozas wiederhergestellt. Doch in zwei Beziehungen entfernt sich dieser neue Spinozismus wesentlich von dem ursprünglichen. Erstens war die eigentliche Ethik Spinozas, der ganzen Richtung seiner Zeit gemäss, eine individuelle geblieben. Worin besteht die Glückseligkeit des einzelnen Menschen? Darin liegt für ihn die ethische Frage. Für Hegel dagegen sind diejenigen Gestaltungen des sittlichen Lebens, die sich auf die einzelne sittliche Persönlichkeit beziehen, das Recht, insofern es ein Recht des einzelnen gegenüber dem andern oder der Gesamtheit ist, und die subjective Moralität, die niederen Formen, während die eigentliche Sittlichkeit erst in den Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens, in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, endlich in dem sittlichen Geist der Weltgeschichte

sich bethätigt (W. Bd. 7. Abt. 2. Rechtsphil. S. 312. Encykl. III S. 376). Als die Quelle der Sittlichkeit bezeichnet Hegel nicht den subjectiven, sondern den objectiven Willen." Zweitens finden wir nicht wie bei Hegel, das Prinzip der Entwickelung. „Von dem Gedanken der Nothwendigkeit ist diese Weltanschauung ebenso beherrscht, wie diejenige Spinozas, aber der starre, unveränderliche Substanzbegriff des Letzteren hat sich aufgelöst in die Entwickelung der absoluten Vernunft."

Hegels eigene Bestimmung seines Verhältnisses zum Spinozismus ist nun von Anfang an fester und klarer, als Schellings Aeusserungen über seinen Standpunkt. In der „Wissenschaft der Logik" 1812 (W. Bd. 3 S. 111 f.) heisst es von Spinozas Substanz: „Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmative gesetzt, ist der Satz des Spinoza: Omnis determinatio est negatio. Dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit; nur ist die Negation als solche die formlose Abstraction . . Von diesem Satze, dass die Bestimmtheit Negation ist, ist die Einheit der Spinozistischen Substanz, oder dass nur Eine Substanz ist, die nothwendige Consequenz. Die Substanz ist das in ihr selbst ganz Bestimmungslose, und die Attribute sind, wie auch die Modi, Unterscheidungen, die ein äusserer Verstand macht. — Ebenso kann die Substantialität der Individuen nicht gegen jenen Satz bestehen . . (170) So ist das eleatische Seyn oder die Spinozische Substanz nur die abstracte Negation aller Bestimmtheit, ohne dass in ihr selbst die Idealität gesetzt wäre; — bei Spinoza ist, ... die Unendlichkeit nur die absolute Affirmation eines Dinges, somit nur die unbewegliche Einheit; die Substanz kommt daher nicht einmal zur Bestimmung des Fürsichseyns, viel weniger des Subjects und des Geistes. Der Idealismus des edlen Malebranche ist in sich explicirter. (171) Dies Moment des explicirten und concreten Idealismus, das im Spinozismus mangelt, ist hier vorhanden, indem die absolute Idealität als Wissen bestimmt ist." (S. 449) „Insofern die absolute Indifferenz die Grundbestimmung der spinozistischen Substanz zu seyn scheinen kann, so kann hierüber noch bemerkt werden, dass sie diess allerdings in der Rücksicht ist, dass in beiden alle Bestimmungen des Seyns, wie überhaupt jede weitere concrete Unterscheidung von Denken und Ausdehnung u. s. f. als verschwunden gesetzt werden. Es ist überhaupt gleichgültig, wenn bei Abstraction stehen geblieben werden soll, wie dasjenige, was in diesem Abgrund untergegangen ist, in seinem Daseyn ausgesehen habe. Aber die Substanz als Indifferenz ist theils mit dem Bedürfniss des Bestimmens und mit der Rücksicht auf dasselbe verbunden; sie soll nicht die Substanz

des Spinoza bleiben, deren einzige Bestimmung das Negative ist, dass in ihr Alles absorbirt sey. Bei Spinoza kommt der Unterschied, die Attribute, Denken und Ausdehnung, alsdann auch die Modi, die Affecten und alle übrigen Determinationen, ganz empirisch herbei; es ist der Verstand, selbst ein Modus, in welchen diess Unterscheiden fällt; die Attribute stehen zur Substanz und zu einander in keiner weiteren Bestimmtheit, als dass sie die Substanz ganz ausdrücken, und ihr Inhalt, die Ordnung der Dinge als ausgedehnter und als Gedanken dieselbe ist. Durch die Bestimmung der Substanz als Indifferenz kommt aber die Reflexion auf den Unterschied hinzu, er wird nun gesetzt, als das, was er bei Spinoza an sich ist, nämlich als äusserlicher, und damit näher als quantitativer." (Bd. IV S. 187) „Dem Begriffe des Absoluten und dem Verhältnisse der Reflexion zu demselben, wie es sich hier dargestellt hat, entspricht der Begriff der spinozistischen Substanz. Der Spinozismus ist darin eine mangelhafte Philosophie, dass die Reflexion und deren mannigfaltiges Bestimmen ein äusserliches Denken ist . . (S. 184) Die Bestimmung ist Negation, ist das absolute Princip der spinozistischen Philosophie; diese wahrhafte und einfache Einsicht begründet die absolute Einheit der Substanz. Aber Spinoza bleibt bei der Negation als Bestimmtheit oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntniss derselben als absoluter, d. h. sich negirender Negation fort; somit enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form und das Erkennen derselben ist kein immanentes Erkennen. Zwar ist die Substanz absolute Einheit des Denkens und Seyns oder der Ausdehnung; sie enthält also das Denken selbst, aber nur in seiner Einheit mit der Ausdehnung; das heisst nicht als sich von der Ausdehnung trennend, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formiren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung. Theils fehlt dadurch der Substanz das Princip der Persönlichkeit . . teils ist das Erkennen die äusserliche Reflexion, welche das, was als Endliches erscheint, die Bestimmtheit des Attributs und und den Modus, wie auch überhaupt sich selbst, nicht aus der Substanz begreift und ableitet, sondern als ein äusserlicher Verstand thätig ist, die Bestimmungen als gegebene aufnimmt, und sie auf das Absolute zurückführt, nicht aber von diesem ihre Anfänge hernimmt. (188 f.) Mathematik und andere untergeordnete Wissenschaften müssen mit einem Vorausgesetzten anfangen, das ihr Element und positive Grundlage ausmacht. Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares sein, sondern das Absolute ist wesentlich sein Resultat. (190) Die

spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl vollständig, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen lässt und mit dem Modus endigt; aber diese drei werden nur nach einander ohne innere Folge der Entwickelung aufgezählt . . Es fehlt daher die Nothwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit, sowie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen." (Bd. V S. 11) „Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin bestehen, dass sein Standpunkt zuerst als wesentlich und nothwendig anerkannt werde, dass aber zweitens dieser Standpunkt aus sich selbst auf den höhern gehoben werde. Das Substantialitäts-Verhältniss, ganz nur an und für sich selbst betrachtet, führt sich zu seinem Gegentheil, dem Begriffe, über. Die im letzten Buche enthaltene Exposition der Substanz, welche zum Begriffe überführt, ist daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Sie ist die Enthüllung der Substanz, und diese ist die Genesis des Begriffs . ." Am bekanntesten sind Hegels Bemerkungen über Spinoza in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie aus den Jahren 1805/6. Hier nennt er im dritten Bande (W. Bd. XV. S. 374) Spinoza den Hauptpunkt der modernen Philosophie, „entweder Spinozismus oder keine Philosophie." Sein System ist (S. 375) der in den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus. Sein Standpunkt ist der Anfang alles Philosophirens (S. 376). „Die Seele muss sich baden in diesem Aether der einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist." „Nichtig ist (S. 409) der Vorwurf, dass Spinozas Philosophie die Moral tödte." Hegel verteidigt ihn ferner gegen den Vorwurf des Atheismus (S. 372), er will ihn nach Maimons Vorgange Akosmist genannt wissen. (S. 373. 408.) Doch damit ist Spinozas Lob erschöpft.

Seine Philosophie ist ein überwundener Standpunkt, seine Methode „hölzern und bleiern" (Bd. XV.S.479), seine Beweise nennt er „formelle Quälereien". „Die Attribute gehen nicht aus der Substanz, die Modificationen nicht aus den Attributen hervor." „Das Denken, als das Attribut Gottes, tritt als ein Zweites, Aeusserliches, ihm nur hinzu neben der Ausdehnung, so dass sie nur ihm unwesentliche Formen sind . . Aber wie es eine äussere Reflexion ist, welche diesen Unterschied macht, so ist sie es auch, welche ihn in die absolute Identität zurückführt. Die ganze Bewegung geht ausser dem Absoluten vor." „Spinoza hat dem Negativen Unrecht gethan; es kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, alles Bestimmte geht zu Grunde."

Den Modus, „wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche, oder nicht als Moment des Wesens selbst im Wesen; sondern im Wesen verschwindet er, oder, er ist nicht zum Begriff erhoben“ (vgl. W. Bd. XV S. 381). Schliesslich streitet der Spinozismus auch mit dem Christentum, „indem er Gott nur als Substanz, und nicht als Geist, nicht als concret gefasst hat.“ Es „wird auch die Selbständigkeit der menschlichen Seele geläugnet, während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Accidens, nicht aber ein Substantielles.“

Die Christlichkeit seiner Lehre betont Hegel im Gegensatze zur Lehre Spinozas um so nachdrücklicher, je mehr er sich der Orthodoxie nähert. „Es zeigt die Stelle (Encykl. S. 499. Bd. 17) „„der absolute Geist ist die eine und allgemeine Substanz als geistige,““ dass nicht die spinozistische Substanz, als welcher die Bestimmung von Persönlichkeit, von Geistigkeit mangelt, das Centrum der Lehre ist; sie spricht aus, was alle christliche Theologie ausspricht, dass Gott das absolut selbstständige Wesen, die absolute Substanz ist, aber das absolut selbstständige Wesen, das Geist ist, — der Geist, der absolut selbstständig ist.“ „Die absolute Substanz ist die wahre, aber sie ist noch nicht die ganz wahre; sie muss auch als in sich thätig, lebendig gedacht werden, und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die spinozische Substanz . . ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten fest bleibende Grund, sondern als die abstracte Einheit, die der Geist in sich selbst ist.“ Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; Gott ist hier nicht Geist, weil er nicht der Dreieinige ist. Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhmesches Quellen.“

Es „wird im spinozistischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nicht heraus . .“ Das Besondere ist „nur Modification der absoluten Substanz, nichts Wirkliches an ihm selbst.“ Es ist das Grossartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können, und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dies achten zu können; es ist ein grossartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht sein muss. Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Thätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem Alles nur dahin schwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben.“ In diesem Sinne, „dass Gott nicht als Geist gefasst

wird," lässt er sogar Spinoza als Atheisten gelten (Bd. XV S. 408).

Wir begegnen also hier fast derselben Kritik Spinozas, wie bei Schelling, vor allem dem Vorwurf der Unpersönlichkeit des Gottesbegriffes. Schon Fichte, der Jüngere („Wendepunkte" III S. 389), bemerkt dagegen, dass bei Hegel selbst „die Person nur in den unendlich verendlichenden Prozess der Substanz, in die Reihe ihrer Selbstvermittelungen" falle, sie „ist erprozessirtes Moment derselben; nicht ist sie Geist von Anfang und in Ewigkeit, was allein Gott zu nennen." Gewinnt auf solche Weise auch wirklich das Individuum, der Modus an Wesen, so geschieht dies doch nur auf Kosten der Substanz. Wenn ferner die Gottheit in der Entwickelung der Menschheit, die selbst nur in ihrer Gesamtheit einen unendlichen Modus der Substanz darstellt, zur Offenbarung kommen soll, und die menschlichen Denkformen dem Naturprozess untergeschoben werden, so lag, wenn er nicht von Hegel selbst gelehrt wird, der Anthropologismus Feuerbachs nicht sehr fern. Wie er selbst gesteht, findet sich auch bei ihm der Substanzbegriff Spinozas, als die Einheit von Subjekt und Objekt, des Denkenden und Gedachten, des Denkens und Daseins. Doch überwiegt weit stärker als bei Schelling das geistige Moment; das ganze System lehrt ja die Rückkehr des Geistes zu sich selbst im menschlichen Bewusstsein.

Ohne gegen Schellings und Hegels Vorzüge ungerecht zu sein, können wir nach alledem Orelli (Spinozas Leben und Lehre [2] 1850 S. 357 ff.) darin beistimmen, dass Spinoza klarer und deutlicher als diese seine Jünger spricht, dass er freier und rücksichtsloser, ohne jede Liebedienerei, vorgeht, dass der Vorwurf der Geistlosigkeit seines Gottesbegriffes ungerecht und es gerade sein unsterbliches Verdienst sei (S. 387), auf eine Weltkonstruktion verzichtet zu haben, die doch nur unter den Bedingungen des jeweiligen Standes der exakten Wissenschaften möglich, und also auch, wie die Geschichte lehrt, schon am nächsten Tage durch eine neue Entdeckung umgestossen werden kann. Andererseits können wir aber auch voll und ganz in das Lob einstimmen, welches Orelli (383 f.) dem Dreigestirn: Spinoza-Schelling-Hegel spendet: „Es steht nicht die Welt hier, und Gott dort", . . ein grosses Lebendiges ist die Natur . . Die Pflicht des Menschen ist es, darnach zu trachten, dass sein Leben eine Manifestation, ein Spiegel des Ewigen, des Wesenhaften sei." Das ist das Gold, das sie gemeinsam zu Tage gefördert.

§ 100. Hegels Schule.

Wenn auch Hegels Schüler nicht alle gleich günstig über Spinoza urteilten, so wurde doch lange Zeit hindurch der

Hegelianismus als die Hochburg des Spinozismus angesehen. Der eifrige Verteidiger seines Meisters Hegel, Carl Rosenkranz, hält auch in seiner Dissertation („De Spinozae philosophia". Halle 1828) Spinoza den Schild. Er ist kein Atheist (p. 28), wofür er nur von einseitig christlich-konfessionellem Standpunkte aus gehalten werden kann; kein Pantheist im gewöhnlichen Sinne (p. 29), kein Deist, wie Marheineke („Grundlehren der christl. Dogmatik" 1827 p. 260 § 422), kein Akosmist, wie Hegel (Phil. Journal II S. 118 fg. Encykl.[2] p. 59. 528), und kein Fatalist, wie Wolff (Natürl. Gottesgelahrth. übers. von Hagen 1745. Tl. 4. Abt. 2, 2 § 671—716 bes. S. 709—716) behauptet hatten.

Weit eingehender behandelt J. E. Erdmann den Urahn der „Hegelingen". Er kommt zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten auf Spinoza zu sprechen, wobei seinem eigenen Geständnisse gemäss seine Auffassung dieses seines Lieblingsphilosophen immer reifer und tiefer wird. Von Vorarbeiten berücksichtigt er besonders die Darstellungen des Spinozismus bei Sigwart, Orelli, Feuerbach und Thomas, vor allem die Jacobis, welche er noch für seine Zeit sehr beachtenswert findet. Im Anschluss an Jacobi und im Gegensatze zu Feuerbach fasst er auch Spinozas Substanz als das Substrat des Wirklichen, nicht als das absolut Wirkliche. Wie Hegel, nur ausführlicher, urteilt Erdmann über Spinozas Attribute, den Modus, wie überhaupt über die Genesis des Systems. Er hat auch das Verdienst, der, sonst absichtlich nicht beachteten, Auffassung des Spinozismus bei Karl Thomas zuerst zu ihrem Rechte verholfen zu haben. Mit diesem erkennt er in Spinozas Lehre neben einem Idealismus einen Realismus, neben dem Pantheismus einen Individualismus an. Auch Erdmann hatte sich mit Ritter und Sigwart an der Preisaufgabe der Berliner Akademie vom Jahre 1815 „Ueber den Einfluss Descartes' auf Spinoza" (s. Bericht darüber in Schleiermachers S. W. III, 3. S. 19) versucht, doch nennt er diese seine Abhandlung selbst eine oberflächliche Jugendarbeit. Was er besonders an Spinoza tadelt, ist die Härte des Substanzbegriffes.

Wie Erdmann und die Romantik sieht auch Alb. Schwegler in Jacob Böhme die Ergänzung des Spinozismus. Doch bleibt (Gesch. der Philos. i. Umriss 1848 S. 109) „das Wahre und Grosse der spinozistischen Philosophie, dass sie alles Einzelne und Partikuläre als ein Endliches in den Abgrund der göttlichen Substanz versenkt." Er zeichnet Spinozas Lebensbild als ein Ideal, welches, wie die grössten deutschen Geister ihm nachgestrebt, auch noch für unsere Zeit gilt. Im Pantheismus sieht er das

Eigentümliche Spinozas, das er sich im Kampfe gegen die Inkonsequenzen seines Meisters Descartes erworben.

Dieselbe Wärme pulsirt auch in der ihrer Objektivität wegen mit Recht gerühmten Darstellung Ed. Zellers (Gesch. d. deutschen Philos. 1873). Er betont, ähnlich wie Michelet, an Spinoza (S. 62fg.) „die Unabhängigkeit seines Geistes, die Gediegenheit seines wissenschaftlichen Charakters, die unbestechliche Strenge seines Denkens, die selbstloseste Hingebung an die Nothwendigkeit der Sache und ihre Erkenntnis."

Ein besonderes Verdienst hat sich um die Würdigung Spinozas Kuno Fischer sowohl durch die klare Darstellung seiner Lehre, die er im Gegensatze zu Sigwart und Joel allein aus dem Cartesianismus erklärte, als besonders durch die warme Schilderung seines Charakters erworben. „Der Gegenstand dieses Vortrages", so heisst es noch in seinem Vortrage: „Baruch Spinoza's Leben und Charakter" (1865 S. 1) „gehört nicht in die Reihe derer, die nur genannt zu werden brauchen, um unter den Interessen, die in der gebildeten Welt einheimisch und geläufig sind, sogleich eine für sie vorbereitete und empfängliche Stelle zu finden." (S. 5) Spinozas Weltstellung" ist „in der That einzig" und „entgegengesetzt den entscheidenden Denkern sowohl der frühern als der folgenden Zeit" . . Er „ist in der That ein vollkommner Zeuge der Wahrheit, wie sie seinem Geiste einleuchtete, wie sie auf diesem Punkte in der Entwicklung der Philosophie gedacht sein wollte." (S. 7) „In dem Leben und Charakter Spinozas" ist „das beherrschende und erleuchtende Motiv einzig die Liebe zur Wahrheit." Es ist (S. 10) „Spinoza ein sittliches Vorbild geworden, das zwar sein eignes Zeitalter nicht erkannte, weil es vor der Lehre eines Mannes wie vor einem Medusenhaupte zurückwich; aber die Nachwelt und namentlich die deutsche wurde in einer Reihe ihrer edelsten Geister von diesem Vorbilde durchdrungen und gerührt." (S. 12) „Die Grundstimmung der Lehre Spinozas ist religiös. Denn sie theilt mit der Religion diese beiden ächten Züge: Erlösung von der Selbstsucht, Hingebung an das Ewige!" (S. 52) Er „verwirft die Irrthümer, die gedankenlosen Leidenschaften und vor Allem die Lüge der Menschen!"

Diesen religiösen Zug in Spinoza betont noch stärker Otto Pfleiderer in seiner „Religionsphilosophie" (1883). Er stellt ihn mit seiner tiefen Frömmigkeit sogar neben Luther. Gerade in der Begründung der Freiheit auf der Zerstörung des Selbst findet er einen besonderen Vorzug der Lehre Spinozas. Unbedenklich gibt er seiner Ethik vor der Kantischen den Vorzug.

Nur fehlt Spinoza der Begriff der Entwickelung und der Vermittelung zwischen Gott und Welt, worin ihn auf der einen Seite Leibniz, auf der anderen Kant ergänzen. Im Gegensatz zu Fischer nimmt Pfleiderer für Spinozas Immanenz und Determinismus auf nicht Kartesianische Quellen bezug.

Ausser bei diesen Historikern der Hegelschen Schule findet Spinoza auch bei Bauer, Görres, Göschel u. a. gelegentlich Erwähnung. Auf dem Wege der Hegelschen Lehre nähern sich ihm besonders Fr. W. Richter („Ueber Pantheismus". Lpzg. 1841. S. 34 ff. 42. 66. 71), Daub in seinen Theologumena (S. 66), Vatke mit seinem Begriffe des Absoluten, Jos. Hillebrand, der die Natur nicht als blosses Entwickelungsmoment im Prozesse der Selbstrealisirung des absoluten Geistes, sondern als die eine Seite der absoluten Idee fasst, deren andere der Geist ist, und vor allem D. Fr. Strauss und Ludwig Feuerbach.

Strauss hat Schleiermacher, mit dem er bewusster Weise oft genug auf seinem Wege zusammentrifft, den Kant der protestantischen Theologie genannt („Charakt. und Kritiken" 1839. S. 205). Er hätte mit nicht weniger Recht sich selbst diesen Titel beilegen dürfen. Die Kritik ist sein Lebenselement, und das Werkzeug dieser Kritik Spinoza. Mit dieser Sonde hat er in seiner „Glaubenslehre" „sämtliche formellen Grundbegriffe der kirchlichen Glaubenslehre" kritisch zerlegt. (Glbsl. I S. 353, II 383.) Zwar erspart Strauss seinem Meister Spinoza nicht den Vorwurf, der ihm auch von Joel gemacht wird, dass es ihm in seiner Auffassung der Person Christi, wie überhaupt da, wo er sich der Theologie nähert, mehr um einen Kompromiss mit der Kirche als um die Wahrheit zu thun gewesen sei (a. a. O. I 674, II 200). Jedenfalls ist Spinoza „der erste, welcher den Grundgedanken der speculativen Christologie rein und mit deutlichem Bewusstsein aussprach". . . sowie zugleich „der Miturheber der rationalistischen Ansicht von Christo" (II 199). In der Hauptsache aber wiederholt sich in der Glaubenslehre das Werk des theologisch-politischen Traktates. Im Anschluss an Spinoza behandelt Strauss die Persönlichkeit Gottes (I 503 ff.). Sie erweist sich als eine unhaltbare Annahme. (S. 506) „Alle Pfade, die wir einschlagen wollen, führen uns immer wieder vor die enge Pforte des Spinozismus zurück. Passiren wir sie denn; vielleicht, dass wir nachher wieder freieres Land gewinnen." (S. 507) „Gott ist bei Spinoza nicht als solcher oder in sich selbst, sondern nur im Menschen, selbstbewusste Persönlichkeit. Wäre es nun an dem . ., dass der Spinozismus die einzige wahre Speculation . ., so könnte uns die Wahl in grosse Verlegenheit setzen. Glücklicherweise jedoch hat sich

im weiteren Verlaufe des Philosophirens der Spinozismus zwar als das Wahre ausgewiesen, das aber nicht die ganze Wahrheit, sondern nur erst deren Anfang und Grundlage ist." Hegel, ja schon vor Spinoza Jakob Böhme, (S. 508, vgl. I 64) bilden das wesentliche Complement seiner Philosophie.

Spinoza war es ferner „zuerst (I 227), der dem Wunderbegriff einen Stoss versetzte, welcher zunächst in England unter den Deisten nachdröhnte, während ihm in seiner Einwirkung auf Deutschland und damit auf die Entwickelung der Theologie, die Leibniz-Wolffsche Philosophie zuvorkam". . . (236) Spinoza hat die Grundzüge der natürlichen Erklärung gegeben, wie sie in neueren Zeiten durch rationalistische Exegeten ausgebildet worden ist". Bei der Erklärung der Offenbarung am Sinai „schlägt Spinoza den Ausweg der Vision ein, der gleichfalls seitdem von natürlichen Wundererklärern weiter ausgetreten worden". (S. 250) An Spinoza knüpfen die Rationalisten an (s. z. B. Briefe über den Rationalismus S. 293 ff. Paulus, Commentar und exegetisches Handbuch, Einl., Eck, Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürl. Ursachen zu erklären 1795). S. 290. „Im Geburtslande des Arminianismus warf Spinoza das eine der sich widerstreitenden Kriterien, das von der Schrift hergenommene, wenn auch nicht den Worten, doch der Sache nach, völlig weg, und gab dafür dem andern die unbeschränkteste Anwendung". (S. 293) „Diese freieren Ansichten drangen, nachdem sie zuerst in England und Frankreich von den dortigen Freidenkern weiter ausgeführt worden waren, in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auch in die herrschenden Kreise ein. In Deutschland machte Semler besonders auf den Unterschied zwischen Lehrmeinungen und Glaubenspunkten aufmerksam (vgl. Semler, Versuch einer freieren theol. Lehrart S. 197 ff. Spalding, Von der Nutzbarkeit des Predigtamtes S. 111 f.)." (S. 389) „Die Aermlichkeit" der „äusserlich teleologischen Naturbetrachtung veranlasste den Spinoza, die causae finales als humana figmenta et deliria zu verspotten." Er hat (S. 578) „die Lehre von göttlichen Zwecken der Verendlichung Gottes beschuldigt." Natürlich wird damit auch der Begriff einer Schöpfung in der Zeit sinnlos (655). Doch hat Spinoza in gewissem Sinne die menschliche Willensfreiheit beibehalten. (II 363) „Nicht sowohl im Verhältniss zur Substanz als solcher oder zu Gott, als vielmehr in Bezug auf andere Modi ihrer Attribute hat Spinoza dem menschlichen Willen die Freiheit abgesprochen. In der ersteren Beziehung bietet vielmehr der spinozistische Standpunkt das einzige Mittel dar, die Selbstthätigkeit der endlichen Wesen, und namentlich des Menschen

zu retten. Ist Gott der Welt immanent, so ist er auch der schlechthin Selbstthätige nur in ihr, oder die Weltwesen sind ihm beziehungsweise selbstthätig. Was dem abstracten Vorstellen als das Eine absolute Thun Gottes, das erscheint dem empirischen als das getheilte und bedingte Thun der Geschöpfe; und das gläubige Bewusstsein als das synthetische Auch jener beiden Vorstellungsweisen, stellt sie, die in der That nur zwei subjective Anschauungsformen sind, als zwei verschiedene Objecte nebeneinander, die es aufeinander bezieht . . Nicht in der Wirklichkeit stehen Gott und Welt sich gegenüber, sondern in der unwissenschaftlichen Vorstellung; und nicht nach ihrem realen Verhältniss als zweier Gegenstände ist zu fragen, sondern nach der dialektischen Vermittlung beider Vorstellungen zu streben" (vgl. 364).

Schliesslich ist (I 193) „Spinoza, der Vater der Spekulation unserer Zeit, auch der Vater der biblischen Kritik. Zwar fand er gerathen, seine Zweifel auf die alttestamentlichen Bücher zu beschränken . .: aber er machte die Nothwendigkeit . ., jedes Buch desselben von Neuem kritisch zu untersuchen, so einleuchtend . ., dass unmöglich ferner alle Augen gegen so klare Thatsachen blind bleiben konnten. Wirklich wurden seine Winke nicht blos von englischen und französischen Freidenkern, einem Bolingbroke, Voltaire u. a., und unter den Deutschen von Edelmann, aufgefasst, sondern auch R. Simon's Hypothese . . war ihm durch Spinoza an die Hand gegeben und die ähnlichen Ansichten von Clericus lassen die durch Spinoza erhaltene Anregung nicht verkennen." Auch auf den anderen theologischen Gebieten behauptet Spinozas einschneidende Kritik siegreich das Feld: so dass wie einst „Spinoza um ein freies Plätzchen für die Philosophie neben der Kirche und Theologie gekämpft hatte: nun Schleiermacher Ursache fand, um ein solches für die Religon und Theologie neben der Philosophie zu unterhandeln" (I S. 350 [106]).

Seine eigene Weltanschauung hat Strauss — zu allgemeiner Ueberraschung — in „Der alte und der neue Glaube" ausgesprochen. Sein „Universum" erinnert hier stark an Schleiermachers „Reden"; der Grundton ist ungefähr der der „Ethik", nur dass Strauss nach Goethe und Darwin geschrieben hat. „Ob wir Gott oder Universum sagen, schlechthin abhängig fühlen wir uns von dem einen wie von dem andern. Auch dem letzteren gegenüber fühlen wir uns als Theil des Theils, unsere Kraft als ein Nichts im Verhältniss zu der Allmacht der Natur, unser Denken nur im Stande langsam und mühsam den geringsten Theil dessen zu fassen, was wir die Welt in ihrem Vollbegriff.

oder als Universum, auch als die Urquelle alles Vernünftigen und Guten betrachten müssen . ., nicht als das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber als die letzte Werkstätte des Vernünftigen und Guten . ." Das Universum „ist uns . . . mit nichten bloss eine rohe Uebermacht, der wir mit stummer Resignation uns beugen, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte, der wir uns mit liebendem Vertrauen ergeben. Und noch mehr. Da wir die Anlage zu dem Vernünftigen und Guten, das wir in der Welt zu erkennen glauben, in uns selbst wahrnehmen, uns als die Wesen finden, von denen es empfunden, erkannt, in denen es persönlich werden soll, so fühlen wir uns demjenigen, wovon wir uns abhängig finden, zugleich im Innersten verwandt, wir finden uns in der Abhängigkeit zugleich frei, in unserem Gefühl für das Universum mischt sich der Stolz mit Demuth, Freudigkeit mit Erhebung . . Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott . . Unser Gefühl reagirt, wenn es verletzt, geradezu religiös." „Die menschliche Natur ist auf die Herrschaft der Vernunft über die Triebe eingerichtet." „Vergiss keinen Augenblick, dass du Mensch und kein blosses Naturwesen bist!" „Unser Gott nimmt uns nicht von aussen in seinen Arm, aber er eröffnet uns Quellen des Trostes in unserm Innern. Er zeigt uns, dass zwar der Zufall ein unvernünftiger Weltherrscher wäre, dass aber die Nothwendigkeit, d. h. die Verkettung der Ursachen in der Welt, die Vernunft selber ist."

Doch hat bereits Pfleiderer diesen Begriff eines von Vernunft geleiteten „Universums" mit dem sonst, besonders im dritten Abschnitte, unverhüllt gelehrten Materialismus des Buches im Widerstreit gefunden. Wie Feuerbach hatte Strauss Hegel und Spinoza dahin erklärt, dass das Absolute erst im Menschen seiner inne werde, dass also das menschliche Bewusstsein in Wahrheit das göttliche sei. Von dieser Auffassung zum Anthropotheismus und Materialismus ist freilich nur ein Schritt (s. Bolin, L. Feuerbach. S. 266).

Dies zeigt am deutlichsten schon frühzeitig Ludwig Feuerbach. Das erste Mal nimmt dieser in seiner „Gesch. d. Philos. von Bacon v. Verul. bis Spinoza" (1833. S. 340—438) bestimmte Stellung zu Spinoza. Wie sein Meister Hegel tadelt er an der Substanz die Ungeistigkeit und den Mangel an einem Differenzirungsprinzipe. Doch findet er in Spinoza das gerade Gegenteil eines Atheisten. Allein es gründet sich bei Feuerbach diese Verteidigung auf eine falsche, krass-materialistische Auffassung Spinozas. So heisst es in den „Grundsätzen der

Philosophie der Zukunft" (1843), über die er sich bereits in den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830) und im „Wesen des Christentums" (1841) näher erklärt hatte, (S. 24): „Spinoza traf mit seinem paradoxen Satz: Gott ist ein Ausgedehntes d. i. materielles Wesen, den Nagel auf den Kopf. Er fand den, für seine Zeit wenigstens, wahren philosophischen Ausdruck für die materialistische Tendenz der neuern Zeit; er legitimirte, sanctionirte sie. Gott selbst ist Materialist. Spinozas Philosophie war Religion; Er selbst ein Charakter . . . . . Gott ist nichts anderes als das Ur- und Vorbild des Menschen." (S. 21) „Haben wir kein nur ideales, vorgestelltes, sondern ein reales Wesen; so haben wir mit einem Worte den Spinozismus oder Pantheismus." Dieser (S. 23) „ist nichts anderes als das zum göttlichen Wesen, zu einem religionsphilosophischen Princip erhobene Wesen der neuern Zeit." (S. 39) „Die Hegel'sche Philosophie ist der umgekehrte, der theologische Idealismus, wie die Spinozische Philosophie der theologische Materialismus ist." Ebenso lauten auch die „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie" (in „Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" hrsg. v. Arn. Ruge. Bd. 2. 1843. S. 63): „Der paradoxe Satz Hegels: „„Das Bewusstsein von Gott ist das Selbstbewusstsein Gottes"" beruht auf demselben Fundament, als der paradoxe Satz Spinozas: „„Die Ausdehnung oder Materie ist ein Attribut der Substanz,"" und hat keinen andern Sinn als: das Selbstbewusstsein ist ein Attribut der Substanz oder Gottes, Gott ist Ich. Das Bewusstsein, welches der Theist im Unterschiede vom wirklichen Bewusstsein Gott zuschreibt, ist nur eine Vorstellung ohne Realität. Der Satz Spinozas aber: die Materie ist Attribut der Substanz, sagt nichts weiter aus, als die Materie ist substanzielle göttliche Wesenheit; eben so der Satz Hegel's nichts weiter als: das Bewusstsein ist göttliches Wesen." (S. 78) „Der Anthropotheismus ist die selbstbewusste Religion — die Religion, die sich selbst versteht." (81) „Schaut die Natur an, schaut den Menschen an! Hier habt ihr die Mysterien der Philosophie vor eueren Augen. (S. 85) „Die Philosophie muss sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden." Damit war die Lösung des Materialismus ausgesprochen, der seinen drastischen Ausdruck in Feuerbachs geflügeltem Worte findet: „Der Mensch ist, was er isst."

Zugleich traf Spinozas: Homo homini deus ein seltsames Geschick. „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach. Der Mensch ist nun erst gefunden, sagt Bruno

Bauer. Sehen wir Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an," so beginnt Max Stirner (Kaspar Schmidt), in manchen Stücken der Vorläufer Friedrich Nietzsches (vgl. die Reclamsche Ausgabe des „Einzigen"), den ersten Abschnitt seiner Apologie des Egoismus „Das Einzige und sein Eigentum" (1844).

In demselben Jahre reinigte Feuerbach in seiner „Gesch. der neueren Philosophie" den vermeintlichen ersten Apostel dieser Lehre, Spinoza, die „personifizirte Selbstständigkeit und Denkfreiheit" von dem letzten Makel. Er ist kein Determinist (S. 433), seine Substanz nicht geist- und bewusstlos (S. 433). (S. 429) „Verderbliche Grundsätze kann die Philosophie der Spinoza also nur entweder für die ganz gemeinen Haufen enthalten . . oder für die, die solche Sätze, wie das Gute und Böse ist nichts in den Dingen an sich Wirkliches, d. i. nach Spinoza nichts Absolutes, von der Idee und Anschauung der Substanz als Folgen für sich absondern, und so, . . aus dem beschränkten Kämmerchen ihres Verstandes . . die Unterschiede von Gut und Böse vernichten sehen."

§ 101. Hess.

Klang dies auch freundlicher als Hegels eigenes Urteil über Spinoza, so hinderten doch die Schulfesseln, wie an der richtigen Auffassung, so auch an der rückhaltlosen Anerkennung seiner Leistungen. Dies musste nicht Hegelianische Freunde des grossen Denkers zum Widerspruch reizen. So zeigen uns denn Hess und Orelli das Extrem: die überschwengliche Verherrlichung ihres Philosophenideals. Nach Hess, der sich selbst einen Jünger Spinozas nennt (vgl. Heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas. Stuttgart 1837), ist („Die europäische Triarchie" 1841, S. 27) „Adam, der Naturmensch, Prototypus des Alterthums, Christus, der Gottmensch, Prototypus des Mittelalters, Spinoza, der Mensch schlechthin, Prototypus der Neuzeit." (28) „Erst die vollendete Mystik ist Speculation. Der erste wahrhaft speculative Geist, der vollendete Mystiker, ist Spinoza." (S. 113) „Die sich immer mehr realisirende Spinoza'sche Idee der absoluten Einheit alles Lebens ist die dritte Macht, welche den Kampf des Staates und der Kirche, der Endlichkeit und der Ewigkeit usw. ausgleicht und zu Ende führt. Diese Idee der absoluten Einheit ist ein Produkt der heiligen Geschichte; sie ist mitten aus dem zerfallenen hg. römischen Reiche heraus, am Schlusse des dreissigjährigen Krieges, wie die Idee der christlichen Kirche aus dem zerfallenen

heiligen jüdischen Staate an dem Schlusse desselben zum Vorschein gekommen." (S. 147) „Die Idee der absoluten Einheit wurde am Anfange unserer Zeit von Spinoza gedacht, und er hat sie so naiv ausgesprochen, ohne weiter auf die hochwichtigen Folgen aufmerksam zu machen, welche aus ihr der Zukunft des socialen Lebens erwachsen, dass man annehmen muss, er habe jene Folgen, zu welchen er den Grund gelegt hat, selbst noch nicht gekannt . . Soll die Kraft unserer Zeit nicht vergeudet werden, so muss sie zu ihrem Anfange, zu ihrem Keime, zu Spinoza zurückkehren. Hegel selbst wies Spinoza diese Stelle an, der Anfang desjenigen Gottesbewusstseins zu sein, welches er, Hegel, . . weiter gefördert hatte. Aber Hegel hat, wie es scheint, die hohe Bedeutung der Stellung, die Spinoza seiner eigenen Ansicht gemäss einnimmt, nicht zu würdigen verstanden . . In sich selbst abgeschlossen und fertig, hatte Spinoza kein einseitiges Streben . . Das Gegenwärtige in seiner Totalität erfassend, stand er da am Schlusse einer bewegten Zeit, am Anfange einer neuen. Die Hegel'sche Philosophie war der Culminationspunkt dieser Richtung. . . Weil Hegel es nur mit dem Dasein zu thun hatte, konnte er Spinoza eben so wenig verstehen, als ihn die Gegenseite verstanden hat." (S. 149.) Spinoza ist auch kein Akosmist. (150) „In seiner Metaphysik erkennt er nur die Substanz, in seiner Ethik aber nur das Subject an."

§ 102. Orelli.

Noch energischer verteidigt der Züricher Conrad von Orelli („Spinozas Leben und Lehre" 1843. 2. Auflage 1850) Spinoza gegen die Schellingsche und Hegelsche Kritik. In der Vorrede (2. Aufl. S. V) bekennt er „seine entschiedene Vorliebe für Spinozas Lehre, welche ihm unerreicht dazustehen scheint, obgleich von allen Seiten her behauptet wird, sie stehe den neueren pantheistischen Systemen nach." Gerade die von jenen getadelte „Allgemeinheit, bei welcher Spinoza stehen bleibt, kommt seiner Lehre zu Statten" (S. VII). Dithyrambisch wie bei Schleiermacher, dessen Behandlung Spinozas er auch den Schelling-Hegel entgegenhält (S. V), heisst es von Spinoza (S. IX): „Ehre den Manen des Spinoza, ewige Ehre! — Inniger Dank dir, hoher Genius, der du dich einzig an der Betrachtung des Ewigen, des im Wechsel Beharrenden weidetest, dich in dem Ursein sonntest, Gott aus einem externen und ausgeschlossenen zu einem internen machtest". Seine Verehrung des grossen Philosophen hatte Orelli.

als einziges Schweizer Mitglied des Spinozadenkmal-Comités, auch durch die That zu bekunden Gelegenheit.

§ 103. D. Zeitsch. f. Philosophie.

Zu gleicher Zeit hatten die materialistischen und atheistischen Ausläufer der Hegelschen Schule unter den Philosophen und Theologen, besonders des südlichen und westlichen Deutschlands, eine Gegenwirkung hervorgerufen, welche in dem jüngeren Fichte, Weisse, Ulrici u. a. ihre Vertreter und in der „Zeitschrift für Philosophie" ihr Organ fand. Es galt z. T. mit Zurückgehen auf Hegel selbst, eine Verbindung des Pantheismus mit dem christlichen Theismus, im Interesse des letzteren, herzustellen. Naturgemäss nahm man, wie zu Hegel, auch zu Spinoza Stellung.

Wir begegnen hier teilweise derselben Dialektik der Ketzerriecherei, wie wir sie aus dem Atheistenjagdprogramm Jacobis und seiner Konsorten kennen. Der Theismus, so raisonnirten die Sengler, Schaden, Daumer, Hanne, trennt Gott und Welt; der Pantheist vermengt sie. Dadurch wird, wie Spinozas Beispiel lehrt, die Absolutheit des Gottesbegriffes aufgehoben; ergo: ist der Pantheismus Atheismus. Ferner heisst es, ganz wie bei dem Philosophen von Pempelfort, bei Sengler („Ueber das Wesen und die Bedeutung der spec. Philos." 415): Jedes System, welches alles nur aus reiner Vernunft entwickelt, verfällt dem Fatalismus, und alle Philosophie (S. 416), die nur rein vernunftmässig ist, ist oder wird Spinozismus. Das wahre Sein muss, nicht als Substanz, sondern als Subjekt bestimmt werden. Dies that Leibniz, an den deshalb diese Richtung eingestandenermassen (vgl. Fischer, Hanne, Hermann) anknüpft. Das gleiche Verdienst hat Fichte; auch Schelling wies von vornherein nach dieser Seite über Spinoza hinaus. Nur von Hegel lässt man es nicht gelten.

Diese Hochschätzung Schellings — allerdings nicht des Identitätsphilosophen (vgl. Chalybaeus) — sowie eine hohe Achtung vor der Frömmigkeit des Stifters der „heidnischen" Spinozistensekte ist allen diesen Antihegelianern eigen. Schelling, der in fast allen Philosophenschulen, von Hegel, Herbart, Schopenhauer, in Acht und Bann erklärt wurde, fand hier, besonders bei Fichte, die verdiente Würdigung, als Förderer wahrer Wissenschaft und vor allem als Wegweiser vom Pantheismus zum Theismus. Man entlehnte ihm auch die Waffen gegen seinen Meister Spinoza.

Alle diese Züge finden wir bei C. P. Fischer vereint. Er verfolgt die Entwickelung des Pantheismus durch alle Durchgangsformen von den Eleaten an bis zu Hegel und über diesen hinaus; so lässt er ihn stufenweise zum Theismus hinüberschreiten. Ulrici, der unermüdliche Gegner des Materialismus, sieht in Spinoza selbst schon alle die Keime zu dem Spiritualismus, den er und seine Gesinnungsgenossen vertreten; er fasst seine Lehre als reinen Idealismus und ist des Lobes voll für seine grossartige Konzeption des Substanzbegriffes, wenn auch dessen Einheit durch die Vielheit der Attribute zerstört wird.

Noch versöhnlicher stellt sich J. H. Fichte zum Spinozismus. Er bekämpft den Monismus nur seiner unsittlichen Konsequenzen wegen, wegen des Pessimismus und der Resignation, die er im Gefolge führt. Sonst steht er aber der Lehre Spinozas nicht gar zu fern. Er giebt ihr entschieden den Vorzug vor dem flachen Leibniz-Wolffschen Rationalismus. Sein Universum zeigt sich deutlich als ein Glied jener zahlreichen, viel verzweigten Nachkommenschaft der Spinozischen Substanz.

§ 104. Die Spinozaforschung.

Auf diese Weise konnte natürlich der Spinozismus höchstens in seinen Konsequenzen abgeschwächt, aber durchaus nicht gründlich beseitigt werden. Spinoza wurde im Gegenteil immer mehr bekannt, immer eifriger gelesen. Die Saissetsche Uebersetzung seiner Werke war in der ersten Auflage von 3000 Exemplaren sogleich vergriffen. An den Universitäten begann Spinoza der Gegenstand besonderer Vorlesungen zu werden (so in Breslau S. S. 1842 durch Thilo). Bruder, wie Paulus Theologe, gab (1843) im Auftrage der Tauchnitzschen Verlagsbuchhandlung in handlichem Format und mit grosser Sorgfalt von neuem seine Werke heraus. Nun folgen einander in rascherer Aufeinanderfolge Ausgaben und Uebersetzungen. Neu belebt wurde das Spinozastudium durch die Auffindung der älteren Form der „Ethik“ und — nicht lange darauf — des Traktates von dem Regenbogen und wichtiger Briefe. Die Erforschung der Quellen des Spinozismus liess sich ein so unparteiischer und gründlicher Gelehrter, wie H. Chr. W. Sigwart, selbst Determinist und halber Pantheist, angelegen sein. Eine wesentliche Förderung fanden die exakten Forschungen gerade durch die Richtung in der Philosophie, welche sich der spinozistischen am entschiedensten entgegengestellt hatte, durch die Herbartianer. Unter den neueren Kritikern Spinozas ist kaum einer mit einer solchen Erbitterung gegen ihn vorgegangen wie Herbart.

§. 105. Herbart.

In seinen zahlreichen Kritiken sowie besonders in seinen systematischen Schriften hat er einem grossen Kreise von Schülern und Anhängern für die Beurteilung des Idealismus und Monismus, und damit natürlich auch Spinozas, den Weg gewiesen und den Ton angegeben. Er ähnelt äusserlich in seiner Polemik und in der Beschränkung auf einen gänzlich isolirten Standpunkt Jacobi; doch mit dem grossen Unterschiede, dass Herbart nicht wie dieser überall Spinozismus wittert, sondern im Gegenteil darzulegen sucht, wie viel der neuere Spinozismus in Spinoza hineingedichtet, was in diesem gar nicht zu suchen ist. Herbart lässt Spinoza überhaupt nur einen Vorzug: das ist seine Aufrichtigkeit, seine Nacktheit. Dringend glaubt er den Anfänger davor warnen zu müssen, sich durch die bunten fremden Lappen nicht täuschen zu lassen, die ihm neuerdings die Modephilosophie umgehängt hat.

Dagegen kann er nicht scharf genug die Dreistigkeit, den Leichtsinn, die Oberflächlichkeit und Keckheit Spinozas geisseln, welche gar keinen Anspruch auf rücksichtsvolle Behandlung erheben dürfe, da sie sich und den Leser über die ärgsten logischen Fehler hinwegzutäuschen suche.

Was die Lehren Spinozas selbst angeht, so treffen sie hier alle die uns bereits bekannten Vorwürfe. Spinoza ruht gemächlich auf den Lorbeeren der alten Griechen aus und konnte nur ein Zeitalter, welches mit deren Philosophie zu wenig vertraut war, mit einer erlogenen Originalität täuschen.

Herbart sieht in ihm durchaus nicht den Stifter der neueren Philosophie. Er sieht in ihm vielmehr neben dem Materialisten, dem Pantheisten und Fatalisten noch den scholastischen Metaphysiker und Mystiker. Der Grundfehler seiner Ontologie ist die schlechthinnige Ineinssetzung des Esse mit dem Existere. Statt einer, Spinoza so oft nachgerühmten, streng methodischen Demonstration findet Herbart nur dialektische Gauklerkünste vor. Als Retter aus der Not ist stets das Flickwort: Quatenus bei der Hand. Spinozas Metaphysik krankt an dem, von vorn herein verfehlten Beginnen, Gott definiren zu wollen. Die Substanzeinheit zerstört die Vielheit der Attribute. Diese stehen auch gar nicht, wie sie eigentlich sollten, einander gleich. Vielmehr überwiegt in der Methaphysik sowohl, wie in der Psychologie, „die ganz am Leibe klebt", entschieden die Ausdehnung, die körperliche Substanz. Erstohlen ist auch der Uebergang von der Substanz zur Welt der Dinge.

Demnach ist Spinozas „Ethik" ein durchaus inkonsequen-

tes Werk, das von einer solchen nur den Titel geliehen hat. Es hätte für keinen Fall das menschliche Handeln im Zusammenhange mit der Kosmologie behandelt werden dürfen. Dadurch verliert es alle Bedeutung, wie überhaupt dem Spinozismus jede moralische Wärme abgeht.

Wie ist nun Herbarts Uebereifer gegen Spinoza zu erklären? Nach seinen eigenen Angaben wohl am besten damit, das Spinoza nicht wie sich's gehörte, längst zu den Akten der Geschichte gelegt sei, sondern gar als Spinoza redivivus die ganze zeitgenössische Philosophie beherrsche, in welcher Herbart eine Schmach und den Verderb der Jugend sieht. Die Modephilosophie, mit der er beständig im Hader lebt, hat zu seinem Bedauern Spinoza in die Gesellschaft eines Leibniz und Kant eingeführt. Doch schon eine blosse Zusammenstellung Spinozas mit diesen Grössen ist nach seiner Ueberzeugung ein untrügliches Zeichen von oberflächlichem Denken. Sie haben mit dem Erzketzer im Wesen nichts zu thun; wo sie sich ihm zu nähern scheinen, sind sie aus der Rolle gefallen, sich selbst untreu geworden.

Sein Hauptgegner ist begreiflicher Weise Schelling, durch den der Geisterspuk des Spinozismus erst recht in Schwang gekommen. Wie Jacobi sieht Herbart nicht allein in ihm eine neue Auflage Spinozas, sondern schon in seinem Meister Fichte einen umgekehrten Spinozismus. Doch hat, nach Herbarts Ansicht, Jacobi gerade das Gegenteil seiner Absicht erreicht. Anstatt dem spinozistischen Unwesen zu steuern, habe er Spinoza einen Glorienschein ums Haupt gewoben, und zwar nicht allein aus Mangel an geschultem Denken, sondern weit mehr aus einer falschen Humanität, jedem in seiner Sphäre recht zu geben, woraus man allerdings Herbart keinen Vorwurf machen kann.

Diesem pantheistischen Schwindel ist es auch zu danken, dass ein Schleiermacher den dürren Magister Spinoza neben einen Plato stellen konnte. Auch kann Herbart es Schleiermacher, den er übrigens nicht so zerzaust wie Schelling und Genossen, nicht verzeihen, dass er in seiner Kritik der Sittenlehre, die immer grösseren Einfluss gewann, Kant mit strengerem Masse als Spinoza gemessen.

Auf Schleiermacher geht auch mittelbar der andere Beweggrund der Herbartschen Polemik zurück. Spinozas Individualismus zeigt sich am deutlichsten in seiner Affektenlehre mit dem Grundtriebe der Selbsterhaltung; und hierin steht er der Herbartschen Psychologie mit ihrem Prinzipe der Selbsterhaltung gegen äussere Störungen und Hemmungen nicht allzu fern

Nicht minder peinlich berührte Herbart die offenbare Aehnlichkeit seines Freiheitsbegriffes mit dem der „Ethik". Nun wurde gar von einem Schüler Schleiermachers, von Romang, öffentlich auf diese seine Verwandtschaft mit Spinoza hingewiesen. Wie früher Kraus, Jäsche u. a., so führt Herbart auch jetzt nicht gerade die streitbarsten Bundesgenossen ins Feld, Leute, die sich an Lunge kräftiger denn an Gehirn zeigen. Er scheint des Kampfes müde zu sein.

Doch ist dieser Kampf nicht ganz vergeblich gewesen. Zwar war Herbarts Polemik gegen eine allerdings oft hohle und dilettantenhafte Philosophie manchmal heftiger, als seine eigenen Grundanschauungen es erfordert hätten. Er hat sich dabei meist nur bei Nebensachen aufgehalten, die Bedeutung Spinozas für die exakte Forschung verkannt und aus der Substanz ein leeres Gedankenwesen machen wollen. Jedenfalls hat aber die Schärfe seiner Kritik neue Widersprüche in Spinoza aufgedeckt, so besonders den Widerstreit zwischen dem Pantheismus und Individualismus und den Mangel an der behaupteten Einheit des Substanzbegriffes.

§ 106. Die Herbartianer.

In den Bahnen ihres Choregen, oft denen des Anti-Hegelianismus gleich laufend, bewegen sich denn auch die Spinozakritiker der Herbartschen Schule, wie Jäsche, Thomas, Zimmermann u. a. So war Jäsche, vielfach durch Herbart angeregt und in den Hauptpunkten der Spinozakritik mit ihm übereinstimmend, der erste, welcher den Pantheismus durch eine Kritik seiner Geschichte zu vernichten suchte.

Die erste reife Frucht der Herbartschen Kritik aber hat Karl Thomas gepflückt. Lange vor ihm hat man zwar schon in Spinoza Elemente entdeckt, die der Alleinheit des Systems widersprechen. Aber erst Thomas hat im Spinozismus neben dem mystisch - monistischen einen atomistisch - automatischen Pantheismus überzeugend nachgewiesen. Doch hat er selbst dieses Verdienst, welches von der besonnenen Kritik, wie von Erdmann und Danzel, auch voll gewürdigt worden, und wodurch besonders die Beziehungen Leibnizens zu Spinoza in ein neues Licht gerückt werden, durch die Verdächtigungen verdunkelt, die er gegen Spinozas wissenschaftlichen Charakter ausspricht. Dies hat viele, wie Orelli, Volkelt u. a., von weiterem Eingehen auf seine Schriften abgeschreckt und diese beinahe der Vergessenheit überantwortet. Von Thomas, dem Spinoza nicht als Atheist erscheint, abweichend, stimmt Drobisch, einer

der massvollsten Herbartianer, in diesem Vorwurf Jacobi bei. Doch wendet er sich mit Hegel gegen die falsche Auffassung des Spinozismus als eines groben Pantheismus und nennt ihn, wie Jäsche, Kosmotheismus. In dem Hinausgehen über Schelling und Hegel, also in deren Epigonen Weisse, Fichte u. s. w., sieht Drobisch mit Recht eine Annäherung an den Theismus. Den Spinozismus selbst bekämpft er, wie Thilo u. a., seiner irreligiösen und unsittlichen Begleiterscheinungen wegen.

§ 107. Trendelenburg.

Günstigere Behandlung, als bei Herbart, widerfuhr Spinoza seitens eines anderen, nicht minder gewichtigen Gegners der Hegelschen Richtung. Trendelenburg unterzog das System des seiner Konsequenz wegen so gefeierten Denkers einer eingehenden Kritik und entdeckte darin Widersprüche und Einseitigkeiten. (Logische Untersuchungen 1840 I S. 97) „Spinozas grossartige, aber mathematisch-starre Ansicht der Einen Substanz und seine geometrischen Demonstrationen sind einer lebendigeren Auffassung und einer entwickelnden Methode gewichen. Aber sein in dem System auf die Einheit gerichteter Blick bleibt ein grosses Vorbild, und manche Parthien seiner Schriften, z. B. seine einfache Darstellung der Leidenschaften, behalten für die Wissenschaft ihre Bedeutung."

Abschnitt V.

Des neunzehnten Jahrhunderts zweite Hälfte.

§ 108. Einleitung.

Die Geschichte der nächsten Jahrzehnte gab Trendelenburg recht. Spinoza hatte unvergängliche Vorzüge, welche selbst unter den ungünstigsten Zeitverhältnissen ihre Geltung bewahrten. Naturforschung und Politik, wozu bereits im vorigen Zeitabschnitte sich energische Ansätze zeigen, werden nun fast ausschliesslich die Pole, um welche sich das geistige Leben Deutschlands dreht. Sie treten das Erbe der Philosophie an, wie diese einst die Theologie abgelöst hatte. Der Szenenwechsel vollzieht sich nur diesmal rascher und auffallender, als an irgend einem früheren Wendepunkte in der Geschichte. Noch einmal hatte sich die gesunde Vernunft trotz Kant durch metaphysische Gaukeleien bezaubern lassen.

Inzwischen war aber die exakte Naturforschung, das Geschwisterkind dieser Luftbaukunst, durch die überraschendsten Fortschritte so weit erstarkt, um den Kampf mit der Metaphysik furchtlos aufnehmen zu können. Doch jeder Kampf erübrigte sich. Kaum war der Schlachtruf: „Zu Kant zurück!“ ertönt, da wich der Zauber, — und ohnmächtig stürzte der ganze Kartenbau in sich zusammen. Im Uebermut ob des so leicht gewonnenen Sieges wollte nun der feindliche Tross jede Spur der Vergangenheit, jeden Zeugen der ursprünglichen Verwandtschaft mit der so schmählich gefallenen Spekulation beseitigen. Doch die Besonnenen, die führenden Geister des neuen Geschlechtes, bekannten sich dankbar als Erben des alten; manch' kostbares Beutestück fand, gereinigt von den Spinnweben einer phantastischen Romantik, in dem neuen Bau seinen Ehrenplatz. Mancher Einfall der Naturphilosophie, eines Goethe und Oken,

erhielt in den Errungenschaften der Neuzeit seine Bestätigung. Vor allem aber war es die Idee, welche in Schellings und Hegels Denken und Dichten zum Ausdruck gekommen war, der monistische Gedanke, der Geist Spinozas, welcher auf dem Felde der naturwissenschaftlichen Forschung Siege feierte. Kein philosophisches System verträgt sich so gut mit den grundlegenden Theorien der modernen Naturauffassung, mit der Lehre von der Erhaltung der Kraft und der Abstammung der Arten, wie gerade der Spinozismus. Ewig ist die Substanz mit ihren Attributen; das Verschwinden des einen Modus kann daher nur die Umwandlung in einen anderen bedeuten; nicht umsonst hat der Spinozismus seinen Bekennern, wie Lau, Edelmann und Lessing, die Lehre der Metempsychose nahe gelegt. Andererseits ist in einem System der absoluten Kausalität, und als solches ist ja der Spinozismus schon frühzeitig erkannt worden, kein Raum für eine teleologische Erklärung des Organismus, und darin berührt sich Spinoza in einem entscheidenden Punkte mit Darwin. Er hat auch mittelbar nicht wenig dazu beigetragen, in Deutschland die Bahn frei zu machen für den Triumphzug der neuen Lehre, in welcher ihm selbst wiederum eine neue Stütze erstand. „Ich weiss wohl," sagt deshalb Cuvier (bei Lange, Gesch. d. Mat. 1866 S. 412) nicht ohne Grund, „dass für gewisse Geister hinter dieser Theorie der Analogieen, wenigstens verworrener Weise, eine andere sehr alte Theorie sich verbergen mag, die, schon längst widerlegt, von einigen Deutschen wieder hervorgesucht worden, um das pantheistische System zu begünstigen, welches sie Naturphilosophie nennen."

In der That lieferte die Entwickelungslehre zu einem solchen Systeme nicht allein den Grundstein, sondern zugleich selbst den Bauplan. „Wir sehen," sagt Darwin, „das Antlitz der Natur strahlend von Heiterkeit; wir sehen oft Ueberfluss von Nahrung; aber wir sehen nicht, oder wir vergessen es, dass die Vögel, welche ringsum so sorglos singen, meist von Insekten oder Samen leben und so beständig Leben zerstören; oder wir vergessen, wie stark diese Sänger, oder ihre Eier, oder ihre Jungen von Raubvögeln und anderen Thieren vertilgt werden: wir halten nicht im Sinne, dass das Futter, welches jetzt im Ueberfluss vorhanden ist, zu andern Zeiten jedes wiederkehrenden Jahres mangelt."

Damit hatte der Pessimismus, den wir so oft im Gefolge des Spinozismus angetroffen, einen neuen Herold gefunden. Es brauchte nun zum „Kampfe ums Dasein" nur noch die Lehre Buddhas hinzuzutreten, die früher bereits, was ja auch

ihrem Wesen nach, nahe lag, in spinozistischen Kreisen Deutschlands Anklang gefunden hatte, um jener Weltanschauung die Krone aufzusetzen, welche ein grosser Teil unserer Zeitgenossen die seinige nennt, und welche in Schopenhauer und seinen Nachfolgern ihre philosophischen Vertreter sieht. Eine Philosophie ohne positive naturwissenschaftliche Kenntnisse ist seitdem unmöglich geworden. In den modernen Vertretern des Spinozismus begegnen uns sogar, nicht zufällig, zum grossen Teile Naturforscher von Beruf.

Daneben waren auch, der monistischen Richtung in der Philosophie vergleichbar, die deutschen Einheitsbestrebungen endlich zu dem langersehnten Ziele gelangt. Der deutsche Krähwinkler mit seinen kosmopolitischen Träumen war mit einem Male deutscher Staatsbürger und Politiker geworden. Diese neue „eiserne" Zeit hat einen Zug vom Spinozismus. „Das Verhältnis des einzelnen zum Staat, die Aufopferung der persönlichen Eigenmächtigkeit und Originalität, indem das Ich dem Staatswagen vorgespannt wird, steht . . in scharfem Kontraste zu der Vergötterung des geistreichen Individuums mit all seinen Besonderheiten und zu der Gleichgültigkeit für alles Historische und Politische, welche der Romantik eigen war." Doch mag diese Zeit sich auch noch so prosaisch und jedem tieferen Fühlen und Sinnen abhold geben, an so mancher Stelle hat auch hier Spinoza, ausserhalb des Bereiches der Klassen- und Rassenhetze. fern ab vom Geklirr des Militarismus, seinen Altar gefunden, die Zuflucht jener, die an dem Zwiespalt des Lebens erkrankt, im Aether der harmonischen und allversöhnenden Lehre des grossen Dulders Gesundung suchen. Nicht blosse Salonsentimentalität feiert Spinoza neben Faust und Hamlet; nicht nur der ernste Wahrheitsforscher verehrt in ihm ein Denkerideal. Es ist vielmehr von höchster Bedeutung, dass selbst der Mann, der mit eiserner Faust dieser ganzen Zeit den Stempel seines Geistes aufgedrückt hat, wie Goethe der seinigen, gleich diesem Spinoza Dank weiss, dass er ihm an dem Scheidewege seines Lebens die rechte Bahn gewiesen (s. Busch, Unser Reichskanzler. Lpzg. 1884 Bd. I S. 188).

§ 109. Schopenhauer.

Der Pessimismus bildet also den Grundton der Zeitstimmung, und Schopenhauer ist sein eifrigster Apostel. So heftig nun auch Schopenhauer gegen den Neospinozismus Schellings und Hegels loszog, und so entschieden er auch alle Originalität für seine Lehre in Anspruch nehmen wollte, kaum hatte sein

System allgemeinere Beachtung gefunden, als man auch schon den spinozistischen Zug darin erkannte: „die parallele Zusammengehörigkeit der vermeintlichen beiden Seiten der Welt.“ Deutlich erwies sich seine Philosophie als ein Schössling am Stamme des Spinozismus, als ein Produkt Schellingscher und Fichtescher Ideen.

Schopenhauer selbst gesteht auch ohne weiteres Spinozas Einfluss auf seinen Bildungsgang zu. „Es finden,“ schreibt er 1816 (Frauenstädt, A. Schop. Berl. 1863. S. 250), „Spuren meiner Lehre sich fast in allen Philosophien aller Zeiten. Nicht bloss in den Veda's, dem Platon und Kant, der lebenden Materie des Bruno, des Glisson und Spinoza.“ In seinem Hauptwerke „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (W. Frauenst. S. 9. 31. Buch I. § 3 fin. § 7) kommt Spinoza erst nach Kant, Plato und Malebranche zu Worte. Doch bringt bezeichnender Weise schon die erste ausführlichere Erwähnung dieses „jüdischen Optimisten“ eine Kritik seiner Lehren. (S. 91) „Spinoza, der sich immer rühmt, more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr gethan, als er selbst wusste. . . Das beabsichtigte und bei ihm vorher gewisse Resultat erlangt er aber freilich nur dadurch, dass er willkürlich selbst gemachte Begriffe . . . zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweisen alle jene Willkürlichkeiten sich erlaubt, zu denen das Wesen der weiten Begriffssphären bequeme Gelegenheit giebt. das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre ist daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweisen, eben wie in der Geometrie.“ (S. 50) „Spinoza sagt (ep. 62), dass der durch einen Stoss in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewusstsein hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setzte nur noch hinzu, dass der Stein Recht hätte. Der Stoss ist für ihn, was für mich das Motiv . . Spinoza hatte sein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will sie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Person. Ich hingegen betrachte das innere Wesen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Ursache), als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menschen Charakter, beim Stein Qualität heisst, in beiden aber das Selbe ist, da wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt.“ Völlig aber stimmt er in seinem Determinismus und seiner „Kontemplation, (§ 211) wo mit einem Schlage das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens“ wird, mit Spinoza überein. Ferner heisst es S. 335 „Auf diesen Standpunkt (des Goetheschen Prometheus

könnte auch die Philosophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Ueberzeugung nicht störten und schwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht und die in der Philosophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Wesen seiner Lehre hervor, sondern ist, obwohl an sich lobenswerth und schön, doch nur mittelst schwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet."

Des weiteren (S. 345) wendet sich Schopenhauer gegen Spinoza wie gegen seinen Lehrer Descartes, weil sie den Willen zum Denkakte machten. „Danach nun wäre jeder Mensch das, was er ist, infolge seiner Erkenntniss geworden... Ferner würde er danach zuvörderst ein Ding für gut erkennen und in Folge hiervon es wollen; statt dass er zuvörderst es will und in Folge hiervon es gut nennt." Schopenhauer unterstützt hier also Spinoza, in der Meinung, ihn zu bekämpfen. Wenn sodann Spinoza lehrt, (S. 352) „dass der Wille durch die Motive, wie das Urtheil durch die Gründe nothwendig bestimmt werde", so ist dies nach Schopenhauer ein Urteil, „welches seine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen auftritt." Doch lässt er sich bei seiner Fundirung der ethischen Affekte auf das Mitleid (S. 444) gern von Spinoza helfen. Auch da, wo er von der Verneinung des Willens zum Leben handelt (S. 455 f.), gedenkt er u. a. des Lebensbildes unseres Philosophen, wie es Coler gezeichnet hat. Den Schlüssel hierzu findet er in „jenem herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung „De emend. intell.", welche Stelle ich zugleich als das wirksamste, mir bekannt gewordene Besänftigungsmittel des Sturms der Leidenschaften anempfehlen kann."

Wie nahe sich Schopenhauer auch sonst in seiner Denkrichtung Spinoza verwandt fühlte, verrät seine Anmerkung zu S. 500 (vgl. Parerga S. 148). „Bruno und Spinoza . . stehen jeder für sich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Welttheil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Spott lohnten. Ihr kümmerliches Daseyn und Sterben in diesem Occident gleicht dem einer tropischen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geistesheimat waren die Ufer des heiligen Ganga: dort hätten sie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt, unter ähnlich Gesinnten." In Spinoza schätzt er auch (S. 504) die grosse innere Kraft, die sich selbst im ungünstigsten Zeitpunkte äussert. Dagegen tadelt er Leibniz (565), „der, statt von seinen grossen philosophischen Zeitgenossen, Spinoza und Locke, zu lernen, lieber seine eigenen Erfindungen auftischte."

Im zweiten Bande verargt es Schopenhauer, gelegentlich eines seiner beliebten Feldzüge gegen die deutsche Katheder-philosophie, Spinoza, dass er die Welt „Gott" genannt. Was das Ἓν καὶ πᾶν in Wahrheit sei, lehre erst seine eigene Philosophie. Er verhalte sich zu Spinoza, wie das neue Testament zum alten. Spinozas Optimismus läuft auf Spielereien mit biblischen Begriffen hinaus. Ferner kann er nicht umhin bei diesem Anlass seinem Judenhasse ein wenig Luft zu machen (vgl. W. a. W. I 274. 577. Parerg. [1851] 224). Auch dürfe man Spinoza nie ganz ausserhalb des Kartesianismus betrachten. (Vgl. Ueber die vierfache Wurzel §. 8.) Irrtümlicher Weise schreibt Schopenhauer (W. Frauenst. 1873 I. Vorr. S. XXXII) sich, wie vor allen anderen Vorgängern, so auch vor Spinoza den Vorzug zu, mit der offenen Erklärung des Monismus nicht gefackelt zu haben. Von der „Ethik" heisst es ähnlich, wie oben (W. a. W. I 335), noch (W. Frauenst. 1874 „Ueber den Willen in der Natur" S. 141): „Spinoza klebt bisweilen vermittelst Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus, noch öfter aber lässt er die Moral gar arg im Stich." Doch hätte sich hierin Spinoza mit Kant und Fichte trösten können. Nun aber fährt er fort: „Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruirt ist; weshalb ich, mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte „Ethik" betiteln können, als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie aussieht und sich behaupten liesse, dass sie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmermehr hervorgehen würde: auch verleugnet er sie meistens geradezu, mit empörender Dreistigkeit (z. B. Ethik IV pr. 37 schol. 2). Ueberhaupt darf ich kühn behaupten, dass nie ein philosophisches System so ganz aus einem Stück geschnitten war, wie meines, ohne Fugen und Flickwerk." Doch schon wenige Zeilen darauf findet Spinoza vor ihm wieder Gnade. Am Schlusse (S. 146) hält er ihn, den schlichten Glasschleifer, der neuen Philosophenzunft mit ihrer Hofrathstitels nicht als mahnendes Beispiel entgegen.

In „D. beiden Grundprobl. d. Ethik" (Frauenst. S. 72) stellt Schopenhauer Spinoza neben alle die, welche daran gescheitert sind, „die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseität desselben zu denken." Dagegen ist andererseits (S. 152) Spinoza der erste, der mit dem Dualismus gebrochen hat, „dessen Philosophie hauptsächlich im Wider-

legen des zwiefachen Dualismus seines Lehrers besteht". Er erwähnt noch seinen Determinismus (S. 174), seine Verwerfung des Mitleides (246) und seinen Pantheismus (269).

Als Pantheist erscheint auch Spinoza in den „Parerga und Paralipomena" (1851 Bd. I S, 5). „Spinoza geht (S. 7) wieder unmittelbar von Cartesius aus: daher behielt er Anfangs, als Cartesianer auftretend, sogar den Dualismus seines Lehrers bei, setzte demnach eine substantia cogitans eine subst. extensa, jene als Subjekt, diese als Objekt der Erkenntniss. Später hingegen, als er auf eigenen Füssen stand, fand er, dass beide eine und dieselbe Substanz wären, von verschiedenen Seiten angesehen, also Ein Mal als substantia extensa, das andere als subst. cog. aufgefasst. Dies heisst nun eigentlich, dass die Unterscheidung von Denkendem und Ausgedehntem, oder Geist und Körper, eine ungegründete, also unstatthafte sei, daher nun nicht weiter von ihr hätte geredet werden sollen. Allein er behält sie insofern immer noch bei, als er unermüdlich wiederholt, dass Beide Eins seien . . . Daraus, dass der Unterschied zwischen Geist und Körper oder zwischen dem Vorstellenden und dem Ausgedehnten, ungegründet ist, folgt keineswegs, dass der Unterschied zwischen unserer Vorstellung und einem ausserhalb derselben vorhandenen Objektiven und Realen, dieses von Cartesius aufgeworfene Ur-Problem, auch ungegründet sei . . Dieses Problem hat Spinoza . . noch nicht gelöst, sondern allenfalls den physischen Einfluss jetzt wieder zulässig gemacht. Dieser aber taugt doch nicht, die Schwierigkeit zu lösen; denn das Gesetz der Kausalität ist erwiesenermassen subjektiven Ursprungs." Nun unterstellt Schopenhauer Spinoza fälschlich die Entlehnung der Vision en Dieu von Malebranche und findet in ihm die praestabilirte Harmonielehre. (S. 9) Ganz wie bei seinem Todfeind Hegel heisst es bei Schopenhauer: „Wir haben hier also zuvörderst einen gänzlichen Realismus." Die Dunkelheit Spinozas, ein Zeichen unklaren Denkens, „entspringt daraus, dass er nicht unbefangen, von der Natur der Dinge, wie sie vorliegt, ausging, sondern vom Cartesianismus." Dadurch geriet Spinoza auch „in viele schreiende Paradoxien, offenbare Falschheiten, ja Absurditäten und Widersprüche", so dass sein „Leser zwischen Bewunderung und Verdruss hin und hergeworfen wird." Den Hauptfehler Spinozas findet er, wie nach ihm Ed. v. Hartmann, in Folgendem. (S. 10) „Die Ausdehnung ist keineswegs der Gegensatz der Vorstellung, sondern liegt ganz innerhalb dieser. Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und insofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellung; ob aber, unabhängig

von unserm Vorstellen, irgend etwas vorhanden sei, ist die Frage und das ursprüngliche Problem. Spinoza ist so bei der vorgestellten Welt stehen geblieben." Hieraus erklärt sich auch Spinozas Irrtum, dass er „das alleinige wahrhafte Reale, den Willen, ins Ideale" verlegt, indem er ihn mit dem Urteil identifizirt.

„Ueberhaupt hat Spinoza den grossen Fehler, dass er absichtlich die Worte missbraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen," (vgl. Schopenhauers „Willen") „und dagegen ihnen die Bedeutung nimmt, die sie überall haben: so nennt er „Gott", was überall „die Welt" heisst; „das Recht", was überall „die Gewalt" heisst;" (vgl. Bd. II S. 205) „und „den Willen", was überall „das Urtheil" heisst." Denselben Fehler findet er auch bei Schelling (S. 24. 26. 27), nur nicht bei sich selbst, wo er am nächsten lag. Besonders bekämpft er Spinoza als den Vater des „Pantheismus, nach welchem das Wort Gott ein Synonym von Welt ist," welcher unter den Gelehrten und sogar den blos Gebildeten, durchaus vorherrschend und allgemeine Mode" geworden (Parerg. I 177 fg.), während er höchstens dem Theismus gegenüber als ein „Ignotum per ignotius" Berechtigung hat (II 84 ff.). „Der Grundgedanke der Hegelschen Philosophie ist die aufgefrischte Scholastisch-Realistische Lehre: Universalia ante rem, und damit der Spinozismus neu herausgeputzt" („Pandekta" Frauenst., A. Schop. S. 399). Kuno Fischer hat, nach Schopenhauer (Brief v. 28. Jan. 1854, a. a. O. S. 602), Spinoza „hegelianisirt und mit dem krassesten Köhlerglauben an Spinoza als eigene festeste Ueberzeugung vorgetragen, die so empörende Moral des Spinoza noch outrirt! Das glaub ich, dass er hundert Zuhörer in Heidelberg hatte: die Jungens laufen hin, um zu vernehmen, was ihrer Gier und bösen Gelüsten zusagt, dass es weder Recht noch Unrecht, noch Gutes und Böses gebe. Das Ministerium in Baden hat sehr recht gethan, dem Menschen das Handwerk zu legen. Er steht da als der letzte Hegelianer und Märtyrer seiner Urtheilslosigkeit: Kein Katholik glaubt so fest und blind ans Evangelium, wie er an die deliramenta Spinozae. Er hat gemeint, durch diesen Glauben alles eigene Denken zu ersetzen." Man sollte glauben, den frommen Mendelssohn in diesen Worten zu hören, wenn nicht der Ton gar zu deutlich an Schopenhauer erinnerte.

Doch muss man alle diese absprechenden Urteile über Spinoza unter dem Gesichtspunkte betrachten, dass Schopenhauers Eitekleit auf das heftigste gegen jeden loszieht, durch

den er etwas von seiner Originalität einzubüssen fürchtet, und dass er im blinden Eifer manchmal Gegensätze da herauskehrte, wo in Wirklichkeit keine bestanden. Er hätte vielleicht von vornherein eine andere Stellung zu Spinoza eingenommen, wäre er nicht schon früh vor der Lektüre dieses Philosophen gewarnt worden. So plant er, unbewusst ganz im Geiste der „Ethik", schon 1813 ein Werk, welches zugleich Ethik und Metaphysik sein soll. Daher die wesentliche Verwandtschaft seiner „Welt als Wille und Vorstellung" mit dem Hauptwerke Spinozas. Aber auch im einzelnen erkennen wir dessen Züge bei dem Jünger Buddhas wieder. Sein „Wille zum Leben", worin er mit mindestens eben der Willkür, wie er sie überall an Spinoza zu tadeln weiss, ein anthropologisches Prinzip zu einem kosmologischen erhebt, erinnert zu gleicher Zeit an Spinozas Substanz mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, bei Schopenhauer Wille und Körperbewegung, und an den Trieb der Selbsterhaltung in der Spinozischen Affektenlehre. Ebenso finden wir, wenn mehr auf die Sache als auf Worte gesehen wird, in Schopenhauers Verneinung des Willens zum Leben, dem rettenden Ausweg aus dieser Welt des Jammers, nicht schwer eine Aehnlichkeit mit Spinozas Resignation, dem amor Dei heraus. Nimmt man hierzu noch seine eigenen Geständnisse seiner Beziehungen zum Spinozismus, so können wir, ohne ihm Unrecht zu thun, seine Philosophie als einen neuen geistreichen Versuch in die Kette der Systeme eingliedern, die an Spinoza anknüpft, und in ihr mit Zeller (Gesch. d. d. Philos. 889 f.) deutlich die Nachwehen der romantischen Schule herausspüren, „der sich unser Philosoph, wie durch seinen ganzen, zwischen subjektivem Idealismus und extremem Pantheismus widerspruchsvoll schwebenden Standpunkt, so auch durch seinen Genialitätsdünkel und seine dem Genie zugestandenen Freiheiten nahe verwandt zeigt."

§ 110. Ed. v. Hartmann.

Der Mangel an solchen Auswüchsen ist ein besonderer Vorzug des bedeutendsten Jüngers Schopenhauers, des Philosophen des „Unbewussten". Hartmann arbeitet als bewusster Fortbildner und Ueberwinder seiner unmittelbaren Vorgänger: Schelling, Hegel und Schopenhauer. Seine Lehre finden wir auf dem Wege, welcher von Spinoza zu Fichte, von Fichte zu Schelling u. s. w. führt. („Phil. d. Unbew."[2] 1882 Bd. II S. 198). Was die deutsche Philosophie philosophisch ausgeführt und begründet, das hatten „die pantheistischen und mystischen

Philosophen des Mittelalters und der Reformationszeit vorbereitet." Die Blüte dieser Mystik ist der Spinozismus. „Sollte ich", so heisst es Bd. I S. 320f., „den Mann nennen, den ich für die Blume des philosophischen Mysticismus halte, so sage ich Spinoza: als Ausgangspunkt die mystische Substanz, als Endpunkt die mystische Liebe Gottes, in der Gott sich selber liebt, und alles Uebrige sonnenklar — nach mathematischer Methode. Gewiss hat Spinoza nicht geglaubt, Mystiker zu sein, sondern vielmehr vermeint, Alles so sicher bewiesen zu haben, dass jeder es einsehen müsse, und doch hat sein System, so sehr es imponirt, gar nichts Ueberzeugendes und so wenige überzeugt, weil man zunächst von der Substanz in Spinozas Sinne überzeugt sein muss, was nur ein Mystiker kann oder ein Philosoph, der zum Schlusse seines Systemes dieselbe auf andere Weise erreicht hat, und dann den Spinozismus nicht mehr braucht. Aehnlich ist es mit anderen Systemen, ausgenommen die wenigen, die von unten angefangen, wie Leibniz und die Engländer, dann aber auch nicht weit kommen, und eigentlich nicht mehr Systeme zu nennen sind. Der vollständige rationelle Beweis für die mystischen Resultate kann erst am Schlusse der Gesch. der Philosophie fertig sein, denn letztere besteht, wie gesagt, ganz und gar i dem Suchen dieses Beweises."

Dieser Philosoph, der den Substanzbegriff auf anderem, nämlich induktivem Wege gefunden, will nun Hartmann selbst sein. Damit ist schon ein Unterschied zwischen ihm und Spinoza gegeben, der es zugleich erklärt, dass Hartmann sich vom — deduktiven — Spinozismus nicht überzeugt fühlt. Auf Spinoza hauptsächlich zielt seine Bemerkung (I S. 8), dass „alle Philosophen, die ihr System deduciren, . . in der That durch das einzige Mittel, das ausser der Induction übrig bleibt, zu ihren Principien gekommen, durch einen Luftsprung von mystischer Natur."

Hiermit hängt auch der Hauptunterschied zwischen Hartmann und Spinoza zusammen. Hartmann bekennt sich oft und gern als einen Nachfolger Leibnizens, des Vertreters des Individualismus und des Entwickelungsprinzipes gegenüber Spinoza, der (II S. 253) „dogmatisch die Individuen für modi der Einen Substanz erklärt, aber die Entwickelung des Modus aus der Substanz, oder den Nachweis, warum jeder Modus sich vom anderen unterscheide und eine in seiner Art einzige Existenz bilde, gänzlich schuldig bleibt." Ebenso hat seine „starre Nothwendigkeit, deren Seelenlosigkeit und Zwecklosigkeit die wechselnde Mannigfaltigkeit der Gestaltungen des

Daseins doch nur wie ein gleichgültiges, ich möchte fast sagen: launenhaft zufälliges Spiel erscheinen lässt, für den Begriff der Entwickelung noch keinen Raum" (II S. 368). Leibniz steht in einer Reihe mit Schelling u. a., als Empirist, den Systematikern Spinoza und Hegel gegenüber (Ges. Studien u. Aufsätze Berl. 1876 S. 569 fg.) Hartmann stellt sich nun die Aufgabe, diese Extreme mit einander auszugleichen.

In dem Zentrum seines Hauptwerkes, dem 7. Kapitel des Abschnittes C („Die All-Einheit des Unbewussten"), verteidigt er den Monismus, z. T. sogar gegen Angriffe, welche sich einst gegen Spinoza gerichtet haben (vgl. II S. 159). Zugleich steht er auch positiv auf Spinozas Seite (S. 159). „Erst wenn man erkannt hat, dass das Bewusstsein nicht zum Wesen, sondern zur Erscheinung gehört, dass also die Vielheit des Bewusstseins nur eine Vielheit der Erscheinung des Einen ist, erst dann wird es möglich, sich von der Macht des praktischen Instinktes, welcher stets „Ich, Ich" schreit, zu emancipiren, und die Wesenseinheit aller körperlichen und geistigen Erscheinungsindividuen zu begreifen, welche Spinoza in mystischer Conception erfasste und als die Eine Substanz aussprach." Dies klingt nun freilich nicht gerade wie Leibniz. Ja noch mehr! Wir finden bei Hartmann auch eine so scharfe Kritik dieses Denkers, wie wir sie eher von einem seiner Gegner erwarten sollten.

Schon in der Art und Weise, wie Leibniz die Relativität des Individualitätsbegriffes behandelt (II S. 150. 152), kann Hartmann mit ihm nicht ganz übereinstimmen. Bei dem Mangel an den nötigen empirischen Stützen gilt sie ihm überhaupt nur als „ein genialer Griff." Entschieden aber wendet er sich (S. 153) gegen die „künstliche und ungenügende Hypothese der praestabilirten Harmonie, durch welche alles reale Geschehen überhaupt aufgehoben und der Weltprocess in ein beziehungsloses Nebeneinander von gesonderten Vorstellungsabläufen in unthätigen isolirten Monaden zerpflückt wird." Sie ist „ein spieleriger Mechanismus, der obenein ganz zwecklos ist." „Was uns ferner," so schliesst Hartmann (S. 154), „von Leibniz unterscheidet, ist die gewonnene Erkenntniss, erstens, dass das organische Individuum höherer Ordnung nur in der betreffenden Einheit der Individuen niederer Ordnung besteht, und dass das Bewusstseinsindividuum überhaupt erst durch eine Wechselwirkung gewisser materieller Theile des organischen Individuums mit dem Unbewussten entsteht." Dabei wird hervorgehoben, dass „schliesslich auch Leibniz sich genöthigt sieht, das beziehungslose Nebeneinander seiner fensterlosen

Monaden zum Ineinander, d. h. zum Aufgehobensein aller Monaden in einer absoluten Centralmonade umzugestalten." Leibnizens absolute Centralmonade vermag den ihr anhaftenden Widerspruch nur abzustreifen, (S. 165) „indem sie sich wieder mit Spinoza's Einer Substanz identifizirt, in welcher die vielen Individuen oder Monaden zu unselbstständigen Erscheinungsformen oder Modis herabgesetzt sind." „Dieses Zurückgehen", so redet Hartmann zugleich seinem eigenen Verfahren das Wort, „von Leibniz auf Spinoza ist aber so wenig ein Rückschritt, wie das Zurückgehen von dem Standpunkte der heutigen Naturwissenschaft; in beiden Fällen ist man durch die Fortschritte der Empirie und Induction in den Stand gesetzt, mystisch-geniale Conceptionen eines Früheren a posteriori zu begreifen und zu begründen."

Wie aber sucht nun Hartmann selbst diese beiden Standpunkte zu vereinen, das Problem des Spinozismus zu lösen? Es handelt sich um die Versöhnung der Gegensätze: Gott—Welt, Unendliches—Endliches.

Hartmanns Gottesbegriff entspricht nun nach seinem eigenen Geständnisse dem Begriffe der Spinozischen Substanz (II 162. 453. 458), allerdings wie er sie fasst, mit nur zwei Attributen. (S. 453) „So wie die substantielle Identität und nur functionelle zuständliche Verschiedenheit beider Principien anerkannt ist, haben wir Spinoza's Eine Substanz mit zwei Attributen erreicht." Diese Einheit wird aus ihren Konsequenzen postulirt, und (S. 455) „so unhaltbar jeder Dualismus als absoluter, so unentbehrliche Voraussetzung ist ein relativer, immanenter Dualismus für die Wahrheit des absoluten Monismus." Hier lag es nahe, den Unterschied von Spinoza näher zu bezeichnen. (Abschn. C. cap. XV S. 457 fg.) „Zur Auseinandersetzung mit Spinoza haben wir schliesslich noch folgende Differenzen hervorzuheben. Zunächst wäre es ein grosser Irrthum, wenn man das Verhältniss unserer Substanz zu unseren Attributen so fassen wollte, wie es bei Spinoza von manchen Auslegern geschehen ist, als ob nämlich erstere die Potenz der Attribute, und diese deren Actus oder Thätigkeiten wären. Ueber den Begriff der Potenz sind wir längst hinweg. denn die Potenz des Seins oder Wollens ist ja selbst das Eine der Attribute, und das Andere haben wir ausdrücklich als das rein Seiende bestimmt, welches aus keiner Potenz mehr hervorgegangen ist. Zu keinem von beiden kann also die Substanz im Verhältnisse der Potenz stehen, und keines von beiden ist actus, welcher aus einer Potenz hervorginge. Dies ist ein Hauptunterschied von Spinoza, bei welchem ganz

offenbar die Substanz als die Potenz der Attribute erscheint. Darin aber kann man mit Spinoza übereinstimmen, dass die Existenz erst in dem herausgesetzten Modus zu finden ist, der Substanz als solcher sammt ihren Attributen aber nur die Subsistenz zukommt."

Der andere Unterschied liegt, nach Hartmann, in der Bestimmung des einen Attributes, welches Spinoza nach dem Vorgange Descartes' Ausdehnung nennt. Nun sind aber Denken und Ausdehnung gar keine Gegensätze, denn die Ausdehnung ist ja auch ein Denken. Einen Gegensatz bilden nur Denken und reale Ausdehnung, welche von Spinoza auch nur gemeint ist. Doch besteht auch hierbei „der Gegensatz nicht zwischen „Denken" und „Ausdehnung", sondern zwischen „Denken" und „real" oder „Idealem" und „Realem"; nicht die Ausdehnung macht die Realität, sondern sie selbst muss erst real gemacht werden, um mit dem Denken einen Gegensatz zu bilden. Das zweite Attribut Spinozas musste also dasjenige sein, welches . . — nicht bloss die Ausdehnung, sondern auch alles übrige Ideale — real macht, dies ist aber nichts anderes, als der Wille.

Dann erst, wenn man statt der Ausdehnung den Willen setzt, wird Spinozas Metaphysik zu dem, was sie sein sollte, dann aber fällt auch der Gipfel unserer Pyramide mit der von Spinoza mystisch postulirten Einen Substanz zusammen."

Im Gegensatze zu der Hartmannschen Auffassung der Substanz hat aber schon Spinoza selbst diese ausdrücklich als reine Aktualität gefasst. Nirgends findet sich bei ihm der Begriff des Potentiellen. Ferner wird, wie Hartmann ganz richtig bemerkt, durch die Substituirung des Begriffes des Wollens für den der Ausdehnung nicht nur der Sinn der Substanz ein wesentlich anderer, sondern zugleich durch die Aufnahme des Begriffes des Werdens das ganze System Spinozas gestürzt. Während Spinozas Gott mit seinen unzähligen Attributen in Wahrheit ausser der Welt unserer Erfahrung liegt, wird er bei Hartmann mit in die Entwickelung des Kosmos hineingezogen, ohne dass doch damit die Individualität ihre zutreffende Erklärung findet.

Im übrigen aber verweist Hartmann mit Recht auf die Aehnlichkeit seines Absoluten mit der Substanz Spinozas. Er zieht ihn ausdrücklich als Analogon an, wo er von dem Bewusstsein seines Unbewussten spricht (II S. 179). Mit dem Spinozismus verträgt sich auch seine Intention des Absoluten (S. 186), die „über diejenige Form, welche wir als Bewusstsein kennen, erhaben ist, d. h. dass sie negativ bestimmt eine unbewusste, positiv unbestimmt bezeichnet eine überbewusste ist."

Ebenso handelt er von der Selbsterkenntnis Gottes in bewusster Uebereinstimmung mit Spinoza (S. 188).

Wenn aber Hartmann in seinem Systeme der Teleologie Raum gibt, so ist diese Ausflucht nicht viel besser als die moralische Notwendigkeit bei Leibniz. „Spinoza," so meint er (I S. 36 f.), „verblendete sich vollständig gegen die Thatsache der Naturzwecke, weil er die Finalität im Widerspruch mit der logischen Nothwendigkeit glaubte, — während sie doch mit ihr identisch ist." Doch ist damit für eine Theodicee nicht viel gethan. „Ebenso gewiss," heisst es Absch. C. Cap. XV. II S. 451, „wie das Bestehen einer objectiven Nothwendigkeit in der Welt, ebenso gewiss ist es, dass alles Geschehen in der Welt ein logisch bestimmtes und bedingtes ist, weil eben der Begriff der Nothwendigkeit nur als logische Nothwendigkeit haltbar ist." Was liegt hierin für ein Trost, und welcher Fortschritt gegen Spinoza? Sollte sich darauf das Recht stützen dürfen, eher als Spinoza das Absolute „Gott" zu nennen? (II 201.)

Dagegen stimmt Hartmann mit Spinoza (II 359), „der doch gewiss von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht," wieder in der Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit, in der Definition des Mitleides (II 322) u. a. Einzelheiten überein.

So sieht sich denn unser Philosoph nicht allein auf dem Gipfel der Pyramide, die er induktiv erklommen, der wohlbekannten Substanz Spinozas gegenüber, sondern auch beim Abstieg geht er oft genug mit diesem Hand in Hand. Mit Hartmann sind wir wiederum um eine Station weiter gekommen auf dem Wege, welchen Spinozas Genie seinen Nachfolgern auf Jahrhunderte hinaus vorgezeichnet hat.

Was Hartmann vor seinem Meister Schopenhauer und den anderen nachkantischen „Neuscholastikern", wie der Hartmannianer Venetianer sich ausdrückt, besonders auszeichnet und seine Hauptschrift zu einem der gelesensten Bücher auch ausserhalb Deutschlands gemacht hat, ist seine geschickte und sachkundige Benützung des verfügbaren naturwissenschaftlichen Materials. Der naturwissenschaftliche Apparat war die beste Empfehlung eines philosophischen Systems geworden. Nur durch diesen Kompromiss konnte sich die Metaphysik behaupten. Zugleich war Hartmanns geistreiche und gründliche Durchführung des monistischen Prinzipes eines der wirksamsten Mittel gegen die Ausschreitungen des Materialismus.

§ 111. Der Materialismus.

Dieser hatte nach dem Bankerott der Hegelschen Metaphysik nichts mehr von einer „Naturphilosophie" wissen wollen

und z. T. sogar äusserlich in der Abtrennung einer naturwissenschaftlichen Sektion von der philosophischen Fakultät an manchen Universitäten jede Beziehung zu der spekulativen Philosophie abgebrochen. Günstige Zeitverhältnisse und vor allem die nie geahnten Entdeckungen eines Rob. Mayer, Schleiden und Schwann, Virchow und Darwin, sowie die ans Wunderbare streifenden Anwendungen des Dampfes und der Elektrizität auf das industrielle und kommerzielle Leben, mit unermesslichen Ausblicken in die Zukunft, eroberten der materialistischen Bewegung in kurzem die Welt der Halbgebildeten.

In ihren philosophisch-theoretischen Grundlagen mit dieser Geistesströmung wesenseins und aus denselben Ursprüngen herzuleiten sind die sozialistischen Bestrebungen in Deutschland, welche aus den schwachen Anfängen der 40er Jahre in stetem Wachstum schliesslich in unseren Tagen zur Hauptangelegenheit weiter Gesellschaftskreise geworden sind. Während die Sozialisten in England und Frankreich noch mit dem Christentum Fühlung suchten, welches sie als sozialistische oder doch, wie St. Simon, durch den Sozialismus zu ergänzende Lehre darstellten, zeigen ihre deutschen Genossen eine starke nationale Schattirung in ihrer entschiedenen Verwerfung jeder positiven Religion, wie jedes Spiritualismus überhaupt. Dies erklärt sich aus dem spekulativ-systematischen Beisatz, den diese Bewegung bei uns — echt deutsch — sogleich mit auf die Welt brachte. Auch ohne die ausdrücklichen Hinweise auf Fichte, Schelling, Hegel und besonders auf Feuerbach in den Schriften eines Marx, Engels, Lassalle (z. B. in der berühmten Rede „Die Wissenschaft und die Arbeit“ Zürich 1863. S. 23. 24. 52. „Herr Bastiat Schulze von Delitzsch“, Berlin 1864, beginnt mit einer Stelle aus Schelling. Vergl. daselbst S. 249. 251 ff.) u. a. sind solche Wegweiser auf den Gedankengängen der Sozialisten leicht zu entdecken, vor allem in ihrer Geschichtsphilosophie. Der Hegelsche Satz: die Realisirung des Begriffs der Freiheit ist das Ziel der Weltgeschichte, leuchtet in diesen Geschichtskonstruktionen überall als Leitsatz durch. Und hier liegt auch der Punkt, in welchem sich der Sozialismus mit Spinozas Lehre, wenn auch nicht unmittelbar, berührt. „Der Sozialismus“, sagt K. Biedermann in seinen „Vorlesungen über Sozialismus und soziale Fragen, Leipzig 1847“, „will, indem er die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Gemeinsamkeit in ihrer Anwendung nicht blos auf das politische, sondern auch auf das soziale Leben der Menschen zu verwirklichen strebt, — er will, sage ich, dadurch das wahre Wesen des Menschen zu

seiner vollen Geltung und Entwickelung bringen. Das wahre Wesen des Menschen ist die Freiheit — denn die Freiheit besteht, wie schon Spinoza sagte, darin, dass ein Wesen nur den inneren Gesetzen seiner Natur folge."

Allein, wie schon dieser Punkt doch zugleich in das Programm des Liberalismus fällt, so neigt überhaupt Spinozas politisch-soziale Anschauung, wie sie endgiltig der politische Traktat wiedergiebt, entschieden mehr nach der liberalen Seite hin.

Die Auffassung des Naturzustandes als bellum omnium contra omnes, — übrigens ähnlich der sozialistischen Darstellung des sozialen status quo (vgl. Lassalles Bastiat-Schulze S. 35ff.) — die möglichste Wahrung der Individualität im Rahmen des Staates, das Prinzip der Selbsthilfe, die politische Zurücksetzung der Frau u. s. w., — das sind jedenfalls Punkte, die unsere Sozialisten nicht gut unterschreiben könnten. Daher auch die sonst immerhin merkwürdige Erscheinung, dass Spinozas Gegner ihn nicht schon auch für diese Bewegung verantwortlich gemacht haben.

Dagegen war eine andere Seite des Materialismus, seine Abkehr von allem Theologischen, sowie der Anstrich vorurteilsfreier exakter Forschung, den er sich zu geben wusste, für manche, wie für den Dorpater Theologieprofessor von Oettinger, eine willkommene Handhabe gegen Spinoza. Er, der so oft für andere hatte büssen müssen, sollte auch die Schuld an dem neuen Atheismus tragen. Doch konnte der Gegensatz zwischen dem tiefen Denker und den flachen Materialisten ruhiger Urteilenden, wie Trendelenburg, Janet u. a., nicht verborgen bleiben. Mit der dualistischen Formel „Kraft und Stoff" glaubte man das Rätsel der Welt und des Lebens gelöst zu haben. Es bemächtigte sich der Gemüter eine Selbstzufriedenheit und Selbstüberhebung, wie sie nur noch in der Geistesverwirrung der Romantiker ihresgleichen hat. Niemand konnte diese Zeitkrankheit gründlicher heilen, als die Heroen der exakten Forschung selbst. „In den Begriffen von Kraft und Stoff," sagt Du Bois-Reymond in der Vorrede zu seinen „Untersuchungen über thierische Elektrizität", „sehen wir wiederkehren denselben Dualismus, der sich in den Vorstellungen von Gott und Welt, von Seele und Leib hervordrängt. Es ist, nur verfeinert, dasselbe Bedürfniss, welches einst die Menschen trieb, Busch und Quell, Fels, Luft und Meer mit Geschöpfen ihrer Einbildungskraft zu bevölkern. Was ist gewonnen, wenn man sagt, es sei die gegenwärtige Anziehungskraft, wodurch zwei Stofftheilchen sich einander nähern? Nicht der Schatten einer

Einsicht in das Wesen des Vorgangs." Man erkannte, wie Ulrici, Nolen u. a., dass die neuen Errungenschaften der Naturforschung durchaus nicht ohne weiteres zu jenen Konsequenzen führten, welche der Materialismus vorschnell daraus gezogen hatte. Ja, es fand im Gegenteil manche Theorie jener Naturphilosophie, die aller Orten in Verruf und Schande erklärt worden war, gerade in den neuen Entdeckungen reale Begründung. Goethes Erklärung des Individuums nach Spinoza wurde von einem Virchow wieder aufgenommen; seine grossartige Auffassung der Natur ist das Leitmotiv des Häckelschen Monismus; seine Entdeckung des Zwischenknochens hat der Entwickelungslehre wirksam vorgearbeitet. Oken, der mit Goethe dieses Verdienst teilt, machte bereits Versuche, die Entstehung des Menschen naturalistisch durch Entwickelung einer Tierform zu erklären; er hat auch schon die Devise der modernen Naturbetrachtung ausgesprochen: „Es giebt überall keine rein mechanische Bewegung, aller Bewegung liegt ein innerer Akt, eine Entelechie zu Grunde." An Schelling knüpfte der Nestor der exakten Forschung, Al. von Humboldt, an. Ueber diese Brücke der Naturphilosophie sah man sich nun auch weiter auf Spinoza zurückgeführt. Das harmonische Gleichgewicht der Attribute seiner Substanz erhielt durch die Einseitigkeiten des philosophischen Dilettantismus der Retortenmänner eine neue Beleuchtung; Idealismus und Materialismus ruhten hier von ihrem Hader aus. Durch Spinoza verjüngte sich vor allem die Physiologie, und im Anschlusse daran die Psychologie. In sein bahnbrechendes „Handbuch der Physiologie des Menschen" nahm Johannes Müller unverändert die Affektenlehre seines Lieblingsphilosophen — neben Aristoteles — auf. Unter seinen Schülern gewann er ihm, wie das Beispiel Czolbes zeigt, wertvollen Anhang.

Damit war für die Würdigung Spinozas in den Kreisen der Naturforscher der erste grosse Schritt gethan. Gustav Theodor Fechner, wie Lichtenberg von Fach Physiker, als Philosoph Spinozist, gab mit die ersten Anregungen zur experimentellen Psychologie, deren reiche Ernte wir in seines Geistesverwandten Wilh. Wundt Arbeiten gesammelt finden. Eine „medicinische Psychologie" verdanken wir Hermann Lotze.

Mit diesem stehen wir zugleich wieder auf mehr metaphysischem Boden, den in seinem Geiste Czolbe, und, diesem wiederum nahe verwandt, Ueberweg erfolgreich bebauen.

Eine fruchtbare Anwendung auf ein ganz neu erschlossenes Gebiet erfuhr schliesslich das Prinzip Spinozas in dem Geiger-Noiré'schen Monismus.

So war das wissenschaftliche Denken im Kreislauf wieder zu den mehr postulirten als erwiesenen Resultaten der Naturphilosophen gelangt, an die es z. T. sogar unmittelbar angeknüpft hatte.

§ 112. Fechner.

So gesteht Fechner in seinem halb „mythischen und mystischen" Zend-Avesta (Lpzg. 1851 Tl. 2 S. 351 f.), dass „es ein in Schellings Ansichten wurzelndes Werk (die Naturphilosophie von Oken) war, was mich durch seine titanische Kühnheit zuerst über die gemeine Ansicht der Natur hinaus und eine Zeit lang in seine Richtung drängte."

Ueber sein Verhältnis zu Spinoza selbst schreibt er (ebd.): „Von gewisser Seite erscheint unsre Ansicht ganz spinozistisch, ja kann als reiner Spinozismus erscheinen. Spinozas Ansicht gestattet wie die unsrige die doppelte, materialistische und spiritualistische Auffassung des Gebiets der Existenz, indem er das identisch eine Wesen (die Substanz) einmal als körperliches . .. dann wieder als geistiges . . fassen und verfolgen lässt, beide Auffassungsweisen aber durch die substantielle Identität des Grundwesens verknüpft. Wenn der Mensch will, so kann man diesen Vorgang mit Spinoza unter dem Attribut des Denkens, d. h. als einen psychischen betrachten, aber ebenso als einen physischen oder unter dem Attribut der Ausdehnung, indem man auf die körperliche Veränderung, die voraussetzlich im Willen statt hat, reflektirt. Die Seele ist nothwendig um so vollkommener, je vollkommener der Leib, weil ja Leib und Seele immer substantiell dasselbe sind, nur für die Betrachtung verschieden. Eine bestimmte Seele kann ein- für allemal nur mit einem bestimmten Körper bestehen. Für den Einfluss des Körperlichen auf das Geistige substituirt sich bei Spinoza ein Miteinandergehen beider, wie bei Leibniz, nur auf Grund ihrer Wesensidentität, wie bei uns. Jedes Gebiet hat einen rein in sich verfolgbaren Causalablauf. In all dem stimmen wir ganz mit Spinoza überein. Aber das ist wesentlich anders: Spinoza meint, dass der Causalablauf in jedem Gebiet nicht blos für sich verfolgt werden könne, sondern auch für sich verfolgt werden müsse; es giebt nach ihm keinen Uebergriff der Causalität aus einem Gebiet in's andre, wohl aber nach uns vermöge des möglichen Standpunktwechsels . . Spinoza kennt . . keine teleologische Betrachtung, welche die Ordnung der materiellen Welt von geistigen Absichten abhängig macht, verwirft sie vielmehr principiell, und muss es wohl, da kein Princip des Ueberganges zwischen seinen Attributen . . stattfindet, ausser

dem allgemeinsten durch den Substanzbegriff; dagegen bei uns die teleologische Betrachtung principiell einen Spielraum weit über den gewöhnlich angenommenen hinaus findet. (354) Wenn Spinoza in dieser Hinsicht nicht mit uns gleichen Schritt hält, liegt dies in seiner Misskenntniss des Umstandes, worauf die Verschiedenheit des körperlichen und des geistigen Attributes (nach uns der körperlichen und geistigen Erscheinung) beruht. In der That lässt Spinoza den Grund, wie das identisch Eine doch so verschieden, einmal als Körperliches, dann wieder als Geistiges, erscheinen könne, nicht nur unerklärt, sondern lässt ihn geradezu verkennen, indem er im Sinne der gewöhnlichsten Vorstellungsweise die Verschiedenheit der Attribute (nach uns der Erscheinung) für das betrachtende Subject ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit seines Standpunktes dagegen als vorhanden darstellt, und demgemäss auch nicht durch den Wechsel des Standpunktes als unaufhebbar ansehen kann, wie bei uns der Fall ist.

Nach Spinoza sind demgemäss die materialistische und spiritualistische Betrachtungsweise, beide einseitig durchgeführt, die einzig statthaften, nach uns sind sie auch statthaft, als wissenschaftliche nothwendig und triftig, aber nicht die alleinigen, die möglich, und weil nicht allein möglich, auch nicht allein zulänglich. Sie vermitteln sich durch eine Betrachtungsweise, die sich auf das Lebensvollste und Speciellste zwischen beiden hin- und herschlingt, je nachdem es die Veränderlichkei unseres natürlichen Standpunktes so mitbringt. (355) Zu den vorigen drei Betrachtungsweisen, der materialistischen, spiritualistischen und mit dem Standpunkt wechselnden, tritt noch eine vierte, die man auch schon im Spinozismus als begründet ansehen kann, obwohl ihr Spinoza keine Entwickelung gegeben hat, eine höhere verknüpfende jener beiden ersten, welche consequent die Beziehung des Geistigen zum Körperlichen verfolgt, zeigt, wie Gott zur Natur, die Natur zu Gott gehört, überhaupt wie die Erscheinungen für inneren und äusseren Standpunkt zusammengehören; welcherlei Function das Geistige vom Körperlichen und umgekehrt im ganzen Gebiete der Existenz ist." Doch liegt diese gegen die drei anderen „noch weiter zurück, und reducirt sich bis jetzt auf Streitigkeiten über ihre Möglichkeit." Hierzu rechnet Fechner das Problem einer mathematischen Psychologie, das er bald darauf (S. 373) kurz darlegt. Das berühmte Fechnersche Gesetz ist nach dem eigenen Geständnisse seines Entdeckers spinozistischen Ursprungs.

Jene dritte Betrachtungsweise (S. 350) „kann . . . . beliebig als monistische in materialistischem oder in spiritualistischem Sinne gefasst und consequent entwickelt werden;

nur mit dem Rückhalt, dass hiermit blos eine Seite derselben gefasst und entwickelt ist." Auch der „Einseitigkeit der monistischen Systeme" glaubt Fechner zu entgehen, „da man den Standpunkt der Betrachtung beliebig wechseln kann" (Bd. IIS. 347).

Sein eigenes System zeigt, abgesehen von vedischen und neupythagoräischen Elementen, hervorstechend spinozistischen Charakter. (Bd. I S. 364) „Gott ist das Eins und All, die Eins zu allen Brüchen, doch selber unzerbrochen. (329) Die Natur selbst ist eine, Gott immanent bleibende, Aeusserung desselben. (330) Ein Ganzes ist es, was alle Theilwesen in Eins begreift, daran seine Fülle hat, statt Lücken. (330) Es fällt der Weltbegriff mit dem Gottesbegriff zusammen, und wir erhalten die pantheistische Weltanschauung im vollsten Wortsinne. (379) Seine Befriedigung darin finden, Gott zu befriedigen als den, der in der möglichsten Befriedigung aller seine grösste Befriedigung findet, darüber geht kein Gefühl der Befriedigung. (Bd. II S. 10) Gott will von deiner Seele und deinem Leibe so gut als von jedem andern Lust ärnten. (Bd. I S. 349) Unsere Freiheit ist in der obersten Freiheit selbst inbegriffen, also dass sie keine Regel, Vorbestimmung geben kann . . Gesetz und Freiheit stören sich nicht, . . sondern dem obersten Gesetz ist zugleich ein oberstes Princip der Freiheit immanent . . . (II S. 294) Die Nachtheile, welche man dem Determinismus in seiner gewöhnlichen Fassung beimisst, schwinden in der That, wenn man ihn unter der nähern Bestimmung aufstellt und aus dem Gesichtspunkte durchführt, dass die nothwendige Weltordnung zugleich eine nothwendig gute sei in der Art, dass alles Einzelne darin, ob auch zeitweise und als Einzelnes betrachtet, jetzt und hier nicht gut erscheint, doch im Ganzen der Zeit und des Raumes betrachtet, sich zum Guten endlich nothwendig fügt, und selbst der Böse durch die Folgen des Bösen hier und dort nothwendig endlich zum Guten determinirt wird."

Bei aller dieser offenbaren Aehnlichkeit mit Spinoza darf man jedoch nicht Fechners entschiedene Behauptung der Geistigkeit Gottes, sowie die Benutzung der modernen naturwissenschaftlichen Atomistik übersehen. Es ist für ihn bezeichnend, dass er trotz der eingestandenen nahen Beziehungen zur Schellingschen Spekulation doch von Hegel (Zend-Av. Bd. I S. XV, vgl. Ueberw.-Heinze III.[7] S. 490) nichts wissen will.

§ 113. Wundt.

Einen gründlichen Förderer fand Fechners „Psychophysik" in Wilh. Wundt mit seiner objektiven Psychologie, welche die

innere Wahrnehmung unter „die Controlle der experimentellen Beeinflussung durch willkürlich herbeizuführende und abzustufende äussere Einwirkungen“ stellt und andererseits die seelischen Erscheinungen im Leben der Völker wissenschaftlich ausbeutet. Aus diesen Forschungen ergibt sich ihm ein animistischer Monismus, die Ueberzeugung (Physiol. Psychologie 1880 II S. 598), dass „das, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen.“ In der „Ethik“ (Stuttgart 1886) schätzt er Spinoza (S. 299) als den Moralphilosophen, „der die erste metaphysische Ethik schafft, die sich ihres theologischen Ursprungs völlig entäussert hat. (300) Nächst der platonischen Philosophie gibt es vielleicht keine zweite, die in so hohem Grade die Spuren des Ursprungs aus ethischen Bedürfnissen an sich trägt wie diejenige Spinozas.“ Doch „verschwindet für ihn völlig die Bedeutung der werkthätigen und socialen Tugenden.“ (S. 302.) „Spinoza ist der ächte Nachfolger jener weltflüchtigen Richtung der christlichen Ethik, wie sie vor allem diejenigen Zeiten beherrscht hat, in welchen das religiöse Gefühl das Interesse für weltliche Dinge völlig verdrängt hatte. (303) So tief religiös aber auch in allen diesen Beziehungen die Ethik Spinozas genannt werden muss, ja so sehr sie gerade der mystischen Seite des christlichen Glaubens verwandt erscheint, so wenig ist doch dieses Verhältniss den Zeitgenossen offenbar geworden. Die Gleichsetzung seines Substanzbegriffes mit Gott, des Gottesbegriffes mit der Natur erschien ihnen als eine den Atheismus der Philosophie nur schlecht verhüllende Blasphemie; und in der völligen Nichtachtung des Dogmengehalts der bestehenden Religionen sahen sie eine Bestätigung dieser Auffassung. Dazu kam, dass auch unabhängig von diesen z. Th. auf einem falschen Schein beruhenden Vorurtheilen die ethische Richtung Spinozas sich mit der herrschenden Strömung der Zeit nicht sympathisch berührte. Für diese letztere war im Grunde jene Ethik zu religiös. In ihrer ausschliesslichen Richtung auf Gott vernachlässigte sie alles das, was man . . „werkthätiges Christenthum“ nannte . . (526) Wie mächtig wirkt, für jeden sichtbar, dem hinter der äusseren Hülle nicht der tiefere Gehalt der Anschauungen verschwindet, der Geist religiöser Hingabe in einem so unabhängigen Denker wie Spinoza!“

114. Lotze.

Der Hauptfehler Spinozas ist nach Wundt (Phys. Psych. 3. Aufl. II S. 533) das Unvermögen, den Dualismus in Wahr-

heit zu überwinden. Denselben Mangel tadelt schon Lotze, mit seinem Spiritualismus und seiner Abneigung gegen das Hegeltum nicht minder, wie gegen den Materialismus, von Hause aus Fechner geistig verwandt, in seiner Jugendarbeit „Pensées d'un idiote sur Descartes, Spinoza et Leibniz" (Kl. Schriften Lpzg. 1891. Bd. III_2 S. 556), worin er zu zeigen versucht, (S. 552) „comment suivant les prémisses de Desc. et de Spinoza, surtout la métaphysique de Leib. s'est aperçu de ce grand problème" — (das Verhältnis zwischen Leib und Seele) — „et en a donné la solution." Spinozas Absolutes ist, nach Lotzes Ansicht (S. 358), mehr Gegenstand des Wunsches, als des klaren Denkens. Im übrigen scheint es ihm erwiesen (S. 557), „que la spéculation de Spinoza, née dans un esprit oriental, s'est placée parmis nous bien étrangèrement par un plan merveilleux de l'histoire; nous voyons ce bâtiment magnifique en ne regrettant, que ce seul desavantage, qu'il n'y a point d'escalier pour servir aux descendants ou aux ascendants, et que le magnanime architecte, par mépris ou par méconnaissance de la commodité de vie, a édifié un palais glorieux, mais tout à fait inhabitable. Je veux dire, que cette philosophie n'a eu pour résultats, que les vues les plus générales; elle démontre bien, de quelle manière qu'il faut, que cet univers soit conformé, mais ces vues ne trouvent point d'application aux choses effectivement existantes."

Die Einigung der Attribute, als verschiedener Kräfte in der Substanz, nennt er geradezu ein Wunder. Aehnlich vermisst er auch in Fechners Theorie des psychophysischen Vorgangs das Gleichgewicht des physischen und des psychischen Faktors (a. a. O. III_1 S. 427), sowie in der Metaphysik die Erklärbarkeit der einzelnen Geister aus dem Gottesbegriff (S. 427). Ja, ganz derselbe Vorwurf trifft, wie Lotze selbst zugeben muss („Metaphysik" 1884 S. 142), sein eigenes System so gut wie jeden Monismus. (S. 143) „Sie leugnen alle die selbständige Wirklichkeit der endlichen Dinge, aber sie können positiv nicht die Art des Bandes bestimmen, welches sie in eine Einheit zusammenfasst. Ich würde hierin allein keinen Tadel unserer Ansicht finden; die genaue Bestimmung eines Postulates, geschehe sie nun durch Bejahungen oder Verneinungen, ist auch dann für ein philosophisches Ergebniss zu achten, wenn das nicht anschaulich gemacht werden kann, wodurch es erfüllt wird. Eine Anschauung aber werden wir von demjenigen nicht zu haben verlangen, was seinem eignen Sinne nach der erzeugende Grund aller Möglichkeit der Anschauung ist; weder von dem Einen, bevor es die Mannigfaltigkeit erzeugt hat, die in ver-

schiedenen Umrissen sich ordnen kann, noch von dem metaphysischen Verfahren, wenn ich sagen soll, durch das ihm jene Erzeugung gelingt, kann es ein beschreibendes Bild geben, denn alle Bildlichkeit beruht auf dem Vorhandensein der Mannigfaltigkeit, um deren Entstehung es sich hier handeln würde." Einen solchen absoluten Monismus, wie wir ihn ähnlich auch bei Carriere finden, hätte man bei dem Herbartianer Lotze gewiss nicht erwartet.

„Noch bis heute," sagt Caspari („H. Lotze" Bresl. 1883 S. 43), „ist man bestrebt, irgend einen letzten Einheitsbegriff als einen allervollkommensten hinzustellen, dem man die reale Existenz alles dessen was ist völlig einordnen und unterordnen kann. Es nimmt daher nicht Wunder, wenn man immer von Neuem die Lehre Spinozas: „Ordo idearum etc." hervorzieht, um in dieser alles umfassenden Ordnung bald die Grundformen von Raum und Zeit . . oder aber die Grundformen von Begriff, Urtheil und Schluss zu erblicken. Die so erfasste Logik muss unter solcher Auffassung selbstverständlich einen metaphysisch-dialektischen und ontologischen Charakter haben, die Bewegungen des Denkens sollen getreu die innere Gliederung der Existenzen und Dinge wiederspiegeln, ebenso die mathematisch . . berechneten Formeln ein genaues Gegenbild sein über die Grundvorgänge im Innern der Phaenomene. Diesem Spinozismus der modernen Schelling-Hegel, und in mathematischer Hinsicht der Fechner-Wundt, ist Lotze gänzlich fern geblieben. Er erkannte, dass eine Identitäts- oder Parallelitätslehre (Schleiermacher - Ueberweg'sche Richtung) seit Kant unmöglich geworden war." Doch hat sich Lotze dem Einfluss der idealistischen Schule, eines Chr. H. Weisse und Krause (S. 23) nicht gänzlich entziehen können. „Seine Lehre über die Grund- und Ursubstanz, welche er als eine Allpersönlichkeit ausspricht, ist keine schlechtweg dogmatische Voraussetzung, die, wie man wohl gemeint hat, der religiösen Atmosphäre der Göttinger Zunft entsprang, sondern kritisch nach den eingehendsten Erwägungen sieht Lotze schliesslich sich gleichsam gezwungen, seine so klar entwickelte Vielheitslehre zum Theil wieder preiszugeben gegen den spinozistischen Grundbegriff einer in sich einheitlichen Allsubstanz, welche nach ihm aber zugleich als eine Allpersönlichkeit aufgefasst werden sollte." (S. 60) „Unverkennbar hat Lotze einen Gedankengang von Leibniz rückwärts zu Spinoza vollzogen, ein Weg, der sich in einer ähnlichen Weise auch bei Kant verfolgen lässt. Der grosse Zug der Zeit in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hatte auch unseren Lotze mit sich fortgerissen."

Aehnlich wie Caspari, wenn auch auf dem entgegengesetzten Standpunkte, charakterisirt A. Schleicher („D. Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft" Weimar 1863 S. 8) den modernen Monismus:

„Die Richtung des Denkens der Neuzeit läuft unverkennbar auf Monismus hinaus. Der Dualismus, fasse man ihn nun als Gegensatz von Geist und Natur, Inhalt und Form, Wesen und Erscheinung, oder wie man ihn sonst bezeichnen mag, . . ist für die wissenschaftliche Anschauung unserer Tage ein vollständig überwundener Standpunkt. Für diese giebt es keine Materie ohne Geist (ohne die sie bestimmende Nothwendigkeit), aber ebenso wenig auch Geist ohne Materie. Oder vielmehr es giebt weder Geist noch Materie im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Eins, das Beides zugleich ist. Diese auf Beobachtung beruhende Ansicht des Materialismus zu beschuldigen, ist eben so verkehrt, als wollte man sie des Spiritualismus zeihen."

§ 115. Häckel.

Diese Theorie hat Ernst Häckel, der unermüdliche Verfechter Darwins, der Freund Eduard von Hartmanns, in der Erklärung der organischen Welt siegreich bis zu ihren Grenzen, den Protisten, durchgeführt. Unter Berufung auf seinen Lehrer Joh. Müller und vor allem auf Goethe, sucht er den Monismus nicht nur als die wissenschaftlich allein zulässige Weltanschauung („Morphologie der Organismen" Berl. 1866. I S. 94 ff., 108, II 241 u. a.; „Natürl. Schöpfungsgesch." 4. Aufl. 1873, Motto, S. 31 fg. u. a.), sondern sogar als den reinsten Monotheismus zu erweisen („Morph." II S. 448). Doch kommt bei Häckel, obwohl er einräumt („Nat. Sch." S. 71), dass es „stets philosophische Gedankenoperationen sind, durch welche diese Fortschritte" — der exakten Forschung — „erzielt werden," den Urahn dieser ganzen Philosophie, Spinoza, (vergl. „Morph." II S. 449) in seinen Hauptwerken nur nebenbei zur Geltung, was sich aus ihrem mehr naturwissenschaftlichen Charakter leicht erklärt.

§ 116. Geiger.

Aehnliches gilt von Lazar Geiger, obwohl die Voraussetzungen seiner Theorie vom Ursprung der Sprache und Vernunft deutlich den Geist Spinozas verraten; so der Parallelismus der körperlichen und seelischen Erscheinungen, von Be-

wegung und Empfindung; die völlige Abhängigkeit des Willens vom Denken; die Selbstbefreiung durch Läuterung von den Leidenschaften: die Zurückführung aller Naturkräfte auf eine einzige; die Mechanik der kleinsten Teile; die Leugnung der Endzwecke u. s. w.

§ 117. Noiré.

Um so gewissenhafter holt Noiré das Versäumte nach. Gegenüber der Naturforschung verhilft er, ähnlich wie Dieterich, wieder der Metaphysik zu ihrem Rechte. „Wo Geiger aufhört, da beginnt Noiré; er giebt das Bestreben kund, die Untersuchungen seines Vorgängers, den ein früher Tod seinem Werke entrissen, zu einem klaren Ergebnisse zu führen, dessen Wahrheit ihm über jeden Zweifel erhaben scheint: endgültige Feststellung der monistischen Weltauffassung." „Den Grundriss dieses stolzen Domes hat", nach Noiré („Der monist. Gedanke" 1875 S. 9. vgl. S. 30), „Spinoza erschaut." Er („Grundlegung einer zeitgem. Philos." 1875 S. 32) „sprach schon bestimmt den Satz aus, welchen . . ich als Grundgedanken in meiner Schrift „Der mon. Gedanke" entwickelt habe: „Voluntas et intellectus unum et idem est," ebenso (S. 104) „den wichtigsten Gedanken, dass Empfindung und Ausdehnung nur Eigenschaften Eines Wesens, eines Monon seien." Spinoza, „dem grössten philosophischen Geiste seit Aristoteles" („D. mon. Ged." S. 7) widmet denn auch Noiré, neben Lamarck und Geiger, seine „Grundlegung."

Doch in einem wichtigen Punkte weicht er von ihm ab, in der Fassung des Absoluten. („D. mon. Ged." S. 76) „Selbst Spinozas weltbefreiender Gedanke, der Pantheismus, erscheint noch von dem anthropomorphischen Irrthum gefärbt, wie der Mensch Seele und Leib, so ist das All ein ausgedehntes und zusammenhängend denkendes Wesen; das All ist Gott . . . (S. 306) Es ist mehr als wahrscheinlich, dass der grosse Denker den Begriff der Gottheit nur darum beibehielt, um bei seinen Zeitgenossen minderen Anstoss zu erregen." Der moderne Wert dafür ist Schopenhauers „Wille". Dieser bildet zusammen mit der Darwinschen Entwickelungslehre und dem Mayerschen Prinzipe der Erhaltung der Kraft den Kern der modernen Weltanschauung („D. mon. Ged." Vorw. S. IX), des Monismus. Seine Grundlehren sind:

1) Bewegung und Empfindung sind die einzigen, wahren, objektiven und unverlierbaren Eigenschaften der Welt . .

2) Die Bewegungsgrösse ist im Weltall stets dieselbe . .

3) Der Raum ist, wie die Zeit für die Empfindungsgegensätze, für alle Bewegungsgegensätze eine höchste Einheit, auf die sie sich zurückführen lassen . .

4) Die Welt ist als Bewegung, als Mechanismus zeitlos . .

5) Die Zeit, die Dauer, ist die wahre oberste Form der Empfindung.

6) Alles Erkennen liegt einzig und allein im Bereiche der Empfindung, darum müssen alle erkennbaren Dinge in die Form der Zeit eingehen . .

9) Das Innere der übrigen Wesen kann von uns nicht vorgestellt werden; ihr Empfinden, d. h. ihr Wesentliches kann nur mitempfunden werden.

10) Jede Erkenntnis durch Vorstellung gibt aber zunächst nichts anderes als Bewegung.

„Alles Objective unterscheidet sich demnach nur durch die Verschiedenheit der Raumerfüllung, durch die Bewegungsgesetze; die Substanz aber ist eine und dieselbe. Wer diesen Gedanken klar zu fassen vermag, der wird die Geistestiefe des in den Abgrund des objectiven Seins hinabtauchenden Idealisten ermessen und nicht genug bewundern können." („Grundlegung" S. 19 f.).

§ 118. Monismus gegen Materialismus.

Noirés Philosophie fand viel Beifall. Schon am 13. Oct. 1877, wenige Monate nach der feierlichen Enthüllung des Spinozadenkmals im Haag (24. Febr.), wurde durch Dr.J.H.Klein in Köln in der „Gaea" eine Preisaufgabe ausgeschrieben über „die Entwickelung der monistischen Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage". „In der gewünschten Darstellung soll zunächst das Verhältnis Spinozas zur cartesianischen Philosophie, sodann die Weiterbildung und Klärung des monistischen Gedankens durch Leibniz, Schopenhauer, Laz. Geiger und Ludw. Noiré, die Bedeutung der Kant'schen Vernunftkritik, des Princips der Erhaltung der Energie und der Descendenztheorie für den Monismus beleuchtet und in ihrem logischen Zusammenhange dargestellt werden. Es wird ausserdem verlangt, dass in klarer und scharfer Definition Materialismus und Monismus unterschieden werden und die Frage geprüft wird, ob der letztere geeignet ist, die Forderungen des Gemüths mit den Resultaten der Wissenschaft zu versöhnen und solcher Art an Stelle der bisher vorherrschenden Systeme die Weltanschauung der Zukunft zu werden." Den Preis erhielt v. Reichenaus Schrift: „Die monistische Philosophie von

Spinoza bis auf unsere Tage" (1881, Köln und Lpzg.). Hier erscheint (S. 27) allerdings Spinoza als der Vater des Monismus. Doch ist diese Anschauung bei ihm noch nicht rein zum Ausdruck gekommen, er ist noch durch und durch Pantheist. Ferner hat (S. 29) Spinozas Substanz unzählige Attribute, während der Monismus deren nur zwei kennt. Leibniz hat vor Spinoza (S. 43) voraus, dass er „1) statt des inhaltlosen, bloss mathematischen Begriffen der Ausdehnung den der Kraft aufstellte und 2) das Princip der Vervollkommnung oder des Geistes in den Individuen entdeckte. Bei Leibniz (S. 54) finden wir auch schon die Erhaltung der Energie und die Descendenz der inneren Eigenschaft oder Psyche." Vor der gleichzeitigen Arbeit Rosenthals über den nämlichen Gegenstand („Die monistische Philosophie") hat jedenfalls Reichenaus Schrift den Vorzug einer eingehenderen und wissenschaftlicheren Behandlung des Stoffes voraus.

Den letzten Teil der Aufgabe, als die Abgrenzung des Pantheismus gegen den Materialismus, behandelt auch M. L. Stern in seinem „Philosoph. und naturwissenschftl. Monismus" (Lpzg. 1885 S. 204), wobei der Spinozismus als negativer Pantheismus gefasst wird. (S. 203) Spinoza ist sowohl Atheist als Akosmist. Denn „der Begriff des Seins kann nach Spinoza Beide" — Gott und Welt — „zusammen nebelartig umschweben, um stets von dem einen angezogen zu werden, wenn er sich dem anderen nähern will, so dass Beide nichts davon haben."*)

Dahingegen kommt Spinoza wieder nachdrücklich zu Worte in v. Carneri („Sittlichkeit und Darwinismus" Wien 1871), einem der streitbarsten Verfechter des Monismus — oder, wie er vorzieht: Pantheismus (S. 113. 354) — gegen den Materialismus ebenso wie gegen den einseitigen Spiritualismus. Carneri erklärt sich nicht nur in allen Hauptfragen der Ethik mit Spinoza einverstanden, den er dem „Fortschritte der Philosophie" gemäss „mit Hegel's dialektischer Bewegung zu begründen" sucht (S. 6), sondern er beruft sich auch in vielen Einzelheiten, oft mit ausführlichster Anführung, auf den Begründer der modernen Ethik. (Motto S. 11. 124. 147. 152. 175. 183. 189. 191. 204. 212. 216. 320ff. 352 u. a.) „Riesig ragt unter allen Denkern", so heisst es S. 126, „Spinoza hervor. Er anerkannte eine menschliche Freiheit, die selbst mit der Naturwissenschaft

*) vo Leclair („Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie" Progr. d. k .k. deutschen Neustädter Gymn. zu Prag 1882) steht mit seiner durchaus phaenomenalen Auffassung der Natur und seinem Verzicht auf jede Metaphysik ausserhalb des Kreises unserer Betrachtung.

von heute nicht in Widerspruch steht; . . erst nach fast zwei Jahrhunderten hat die deutsche Philosophie seine Lehre von der Freiheit als der geläuterten Nothwendigkeit zu Ehren gebracht" (S. 126). „Vor zwei Jahrhunderten sind diese goldenen Worte niedergeschrieben worden, und wie weit hat hin und wieder die Moralphilosophie seither noch sich verstiegen, weil die Naturforschung das Wort noch nicht gesprochen hatte, das den Grundsätzen dieses Weisen die glänzendste Bestätigung gab!" (S. 167). „Die Betrachtung des Weltalls lehrt uns," nach Carneri (S. 352), „die Entsagung, die jeder für sich schon hat üben müssen, auf die ganze unbekannte Welt übertragen: . . . aber sie stellt jetzt noch, wie immer, uns frei, der Beschränkung des endlichen Daseins die Idee einer unbeschränkten Unendlichkeit entgegenzusetzen."

§ 119. Czolbe.

Inzwischen hatte der Materialismus durch Heinrich Czolbe, wie Lotze, sein Lehrer, Mediziner und Philosoph in einer Person, eine sehr beachtenswerte philosophische Vertiefung erfahren. „Was in neuester Zeit Feuerbach, Vogt, Moleschott u. A. . . . gethan haben, sind nur anregende fragmentarische Behauptungen, die bei tieferem Eingehen in die Sache unbefriedigt lassen. Da sie die Erklärbarkeit aller Dinge auf rein natürliche Weise nur allgemein behaupten, aber nicht einmal versucht haben, sie specieller nachzuweisen, befinden sie sich im Grunde noch gänzlich auf dem Boden der von ihnen angefeindeten Religion und speculativen Philosophie." Diesem oberflächlichen Materialismus stellt Czolbe einen „Sensualismus" entgegen. Ein Verehrer Hölderlins und Schüler Joh. Müllers, nennt auch er Spinoza und das Hellenentum seine Bildungsideale. („Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie" 1875 S. 9) „Spinoza, dessen Weltauffassung wenigstens mythisch als Musterbild ruhiger Klarheit und unwiderleglicher innerer Consequenz auch bei vielen Naturforschern gilt, und die Philosophie der Griechen . . sind zwei Ideale der Vergangenheit, die bis in die Gegenwart hineinragen und ohne Zweifel wert, in gewisser Art die Grundlage zu einer neuen philosophischen Darstellung mit denjenigen Veränderungen abzugeben, welche die seitdem gemachten Erfahrungen nöthig machen." In der That will (S. 8) Czolbes Philosophie durch eine „empiristische Umbildung des Spinozismus" diesen mit Aristoteles verbinden. („Grundzüge" S. 4). „Der zeitliche Raum ist die Eine selbständige Substanz oder Grundlage aller Dinge. Durch die

verschiedenartige Verbindung dieser Substanz mit den zahllosen, abhängigen Attributen entsteht eben die Mannigfaltigkeit der Dinge," Spinozas Modus. „In dieser Weise" will Czolbe „die Verwirklichung der geometrischen Methode Spinozas in der Spinozistischen Weltformel: Raum und Zeit sind die Eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt — zum harmonischen Abschluss bringen." Mit Spinoza sieht er hier in der Mathematik das Ideal der Erkenntnis, wie er auch schon früher („Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntniss" in d. Ztsch. für ex. Philos. VII S. 217—286) in ihm das Vorbild mechanischer Anschaulichkeit erblickt hatte. Auch in der mathematischen und mechanischen Fassung des Kausalverhältnisses glaubt er sich mit Spinoza zu berühren. Wie ferner Spinoza sein Hauptwerk „Ethik" genannt, so beruhe auch sein System auf einem ethischen Prinzip, dem der Zufriedenheit mit der gegebenen Welt (Ztsch. f. ex. Ph. 243ff.). Dagegen tadelt er (ebd.) an Spinoza die mathematische Form, die Aufstellung einer einzigen Substanz, da nach dem Kausalbegriff die Welt nur die Resultante mehrerer Ursachen sein könne, ferner die Uebersinnlichkeit seiner Substanz und besonders die Leugnung der Teleologie.

§ 120. Ueberweg.

Einen ähnlichen Monismus, insofern das psychische Moment als mit dem materiellen völlig identisch gefasst wird, lehrt auch A. Cornill in „Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwickelungskrisen" (1858) und, im engsten Anschluss an Czolbe, dessen intimer Freund Friedr. Ueberweg in seinem „Ideabrealismus". Gegen Kant verteidigt er, besonders auf die Astronomie gestützt, die Realität des Raumes. Newton hat nach seinem Dafürhalten besser als Spinoza den cartesianischen Dualismus aufgehoben. Nicht nur die materielle, sondern auch die geistige Welt ist bei ihm räumlich. So trägt er besonders seine Psychologie im engsten Anschlusse an Spinoza vor. Von diesem weicht er, wie Czolbe, hauptsächlich in der Behauptung der Teleologie ab. „Wer in diesem Punkte," heisst es in einem Briefe vom Jahre 1860 (bei Ueberweg, „Schiller als Historiker und Philosoph" 1884 S. XXXVIII), „nicht auf der Seite Spinozas steht, muss nachweisen, wie denn die Erscheinungen des organischen Lebens, die wir uns am bequemsten mittelst jenes Begriffs zurechtlegen, ohne denselben irgend denkbar seien."

In seiner Darstellung Spinozas in dem bekannten „Grundriss" (7. Aufl. 1888 Bd. III S. 82 ff.) zeigt sich Ueberweg so-

wohl als Verehrer des grossen Denkers, des „wahren Philosophen", „des Musterbildes eines Weisen" (S. 91 f.), den er auch mit seinem anderen Ideal, Aristoteles, zu vereinigen sucht, als ganz besonders in den kritischen Noten zur „Ethik", als scharfer Logiker. (S. 96) „Die Tendenz strenger Beweisführung ist achtungswerth, die Meinung aber, dass Spinoza für seine Grundlehren unanfechtbare Beweise geführt habe, ist ein Vorurtheil, das Widerlegung verdient. Seine Theorien sind im Ganzen besser als seine Argumentationen." Besonders tadelt er Spinoza wegen des Missbrauchs des Wortes „Gott" (S. 100). „Entweder existirt ein Gott im Sinne des religiösen Bewusstseins als ein persönliches Wesen, oder er existirt nicht; in keinem Falle ist das Wort „Gott" umzudeuten und am wenigsten auf etwas so ganz Heterogenes, wie die „Substanz". . . Existirt ein persönliches Wesen als Weltschöpfer mit absoluter Macht, Weisheit und Güte, so ist der Theismus gerechtfertigt; existirt kein solches Wesen, so ist es eine Pflicht der Ehrlichkeit, entweder den Atheismus zu bekennen . ., oder auf theologische Fragen überhaupt nicht anders als historisch einzugehen." Bedeutungsvoll für seine eigene Anschauung ist Ueberwegs richtige Bemerkung zu Spinozas Psychologie (S. 108): „die mechanische Betrachtung . . muss bei der Erklärung des Affectionsprocesses eine dem Princip widerstreitende Prävalenz gewinnen, wogegen umgekehrt in der Lehre von der Herrschaft des Gedankens über den Affect die mechanische Parallele fehlt."

§ 121. Die Spinozakritik.

Ueberwegs Wunsch einer Detailkritik des spinozistischen Systems ward sogleich reichliche Erfüllung. Zum Teil sogar in ausdrücklicher Anknüpfung an seine Bemerkungen, begann nun nach den von ihm aufgestellten Gesichtspunkten in einem Heere von Dissertationen oder gelegentlich in grösserem Zusammenhange, wie bei Baumann, Eucken, Jodl u. a., eine genaue Prüfung der einzelnen Begriffe Spinozas, seines Gottesbegriffes, seines Zweckbegriffes, seiner Psychologie, Erkenntnislehre, seiner Lehre von der Selbsterhaltung u. s. f. Daneben blühte, besonders infolge der Auffindung des „Kurzen Traktates", das Studium der Quellen Spinoza's wieder auf; Plato, Hobbes, Malebranche, Leibniz, die jüdische Religionsphilosophie, Bruno und vor allem Descartes wurden auf ihre Beziehungen zum Spinozismus hin untersucht. Spinozas geistigen Entwickelungsgang versuchte man festzustellen und streng philologisch den Text der Ethik nach den Briefen und dem Tractatus

de Deo zu berichtigen. Auch neue Ansätze zur Geschichte seiner Lehre zeigten sich. In den Thesen anlässlich der Promotionen tauchen hie und da wieder jene Fragen nach der Moralität und Religiosität des Spinozismus auf, welche einst bei den theologischen Disputationen die Gemüter erhitzt hatten. Was Herbart gefordert hatte, die rein historische Behandlung Spinozas, hat sich in unserer historisch-kritischen Zeit zum grossen Teile erfüllt.

§ 122. Bender.

Doch haben damit Spinozas Werke durchaus noch nicht aufgehört, um ihrer selbst willen gelesen und geschätzt zu werden. Die Ethik ist, wenn sich auch die meisten lieber an ihre modernen Interpreten, wie Goethe, Auerbach, Spencer u. a., halten, noch für manchen das sibyllinische Orakel, von dem er sich in den wichtigstenLebensfragen Auskunft holt. Ja, es fehlt selbst nicht an originellen Versuchen, den Spinozismus zur Grundlage einer rein philosophischen modernen Weltauffassung zu machen. Als ein solches Unternehmen „einer Neubegründung der grossen einheitlichen Weltanschauung Spinozas unter Zuhülfenahme der Atomistik und einer freien selbstständigen Auffassung der Kantschen Lehren von der Idealität des Raumes" kündigt sich die Schrift „Zur Lösung des metaphysischen Problems" von Helene Bender an (Berl. 1886).

Die Verfasserin ist (Vorw. S. VI) überzeugt, „dass die Lösung des metaphysischen Problems nur in der von . . [ihr] eingeschlagenen Richtung zu finden ist, und dass es, mit Lessing zu reden, „„keine andere Philosophie giebt noch geben kann, als die Philosophie des Spinoza"". Wie in allen spinozistischen Systemen von Fichte an bis auf Noiré, bildet auch hier einen Hauptfaktor die Kritik der Kantischen Vernunftkritik. Besonders geht, wie bei Noiré („D. mon. Ged." S. 12), die Untersuchung auf die Kantischen Kategorien. Dass diese auch das Ding an sich treffen, ist das Ergebnis. Hauptsächlich durch seine Kategorienlehre hat sich auch Kant zu der Inkonsequenz verleiten lassen, die Einheit in der Erscheinungswelt nur als regulatives Prinzip, nicht als real zu fassen. (S. 38) „Es ist allerdings an sich klar, dass niemals aus dem blossen Begriff „Substanz" auf die reale Existenz eines absolut Beharrlichen geschlossen werden könnte, wenn nicht die bedingt realen Accidenzien gegeben wären und durch ihr Dasein zu jenem Schlusse zwängen; da sie aber gegeben sind, so ist auch die Existenz des absolut Realen unzweifelhaft gewiss." (S. 37)

„So führt denn die Kritik unseres Erkenntnissvermögens, indem sie uns über die Natur und den Werth unserer reinen Verstandesbegriffe aufklärt und uns dabei auch die Bedeutung des Substanzbegriffes zum Bewusstsein bringt, geraden Weges zur Alleinheitslehre Spinozas zurück, und die Rechtfertigung des Dinges an sich im absoluten Sinne gestaltet sich ganz von selbst zu einer Rechtfertigung des sogenannten ontologischen Gottesbeweises." (S. 142) „Durch diesen Hinweis auf die natura naturans Spinozas, die eine, ewige, in allem Wechsel der Erscheinungen unveränderlich beharrende Substanz, erreichen denn auch unsere Untersuchungen über Wesen und metaphysischen Werth der Atomenlehre ihr naturgemässes . . Ziel. Denn der Atomistik ist durch dieselben ihre eminente Bedeutung als wissenschaftliche Trägerin jener ewigen Gesetzmässigkeit, die das Entstehen und Vergehen alles Einzelnen beherrscht und die nur mit ihrer Hülfe denkbar ist und begreiflich gemacht werden kann, im weitesten Umfang gewahrt, zugleich aber ist sie selbst aus dem ihrer unwürdigen Abhängigkeitsverhältniss zum Materialismus befreit und statt dessen in den Dienst einer wahrhaft philosophischen Weltanschauung gestellt worden — einer Weltanschauung, die durch sie eine willkommene und wünschenswerthe wissenschaftliche Durchbildung und Ergänzung im Einzelnen gewinnt."

§ 123. Dieterich.

Aehnlich wie Bender sucht auch Konr. Dieterich, unter Berücksichtigung eines Berkeley, Herbart, Schopenhauer, Lotze, Wundt u. a., in seiner Metaphysik Spinoza mit Kant und dem Pluralismus zu verschmelzen. Dieterich gelangt induktiv, bei der Untersuchung des Wesens der Veränderung, zum Substanzbegriffe Spinozas. („Grundzüge der Metaphysik", Freibg. i. B. u. Tüb. 1885. S. 16). „Denn gemäss dem Kausalgesetze soll ein Ding nur dann aus einem Zustande in einen anderen übergehen, wenn eine bestimmte Bedingung oder ein zureichender Grund vorliegt, wodurch es dazu veranlasst wird. Solche Bedingungen oder zureichenden Gründe . . finden sich aber in einem bestimmten einzelnen Dinge . . nicht in genügender Anzahl und müssen daher zum Theil jedenfalls ausserhalb dieses individuellen Dinges gesucht werden, d. h. die Ursache dafür, dass eine bestimmte Einzelsubstanz sich überhaupt verändert, kann nur darin gesucht werden, dass sie wechselnde äussere Einwirkungen erleidet, denen gegenüber sie die Einheit ihres Wesens durch verschiedene Rückwirkungen bethätigt -

wenn auch etwa die Veränderung eines unbedingten Wesens, dem eine unbegrenzte Vielheit gleichzeitiger Thätigkeiten zugeschrieben würde, sich als eine rein immanente oder von innen bedingte denken liesse. (Spinoza)." (S. 22 f.) „Sobald wir im Auge behalten, dass wir die einzelnen Dinge, eben als einzelne, durch einander begrenzt und bedingt, also als endliche Dinge denken müssen, widerspricht es ihrem Begriffe nicht, sondern erscheint als eine unmittelbare Konsequenz desselben, wenn wir sie zugleich als gewisse „Modifikationen" eines einzigen absolut selbständigen, d. h. schlechthin durch sich und für sich existirenden Wesens betrachten, das wir im Gegensatz zu den endlichen Einzeldingen als „unendliche Substanz" bezeichnen können d. h. als Substanz oder Ding im eminenten Sinn, welche die gesammte Vielheit von besonderen Dingen als eine Vielheit von gleichzeitigen Zuständen oder Thätigkeiten in sich begreift (Spinoza)." (S. 24) „Demnach wäre der für die metaphysische Betrachtungsweise allein wahre Ausdruck des Kausalgesetzes . . .: Wenn die Eine unendliche Substanz in ihrer Modifikation a aus dem Zustande α in α_1, in der Modifikation b aus dem Zustande β in β_1 übergeht, so folgt daraus nothwendig, dass sie in der Modifikation a aus dem Zustande α_1 in α_{11}, in der Modifikation b aus dem Zustande β_1 in β_{11} übergeht (Spinoza.)" (S. 25). „Wenn das Seiende, auf welches wir nach dem Inhärenzgesetze alles Geschehen beziehen müssen, im absoluten Sinne nur Eines ist, so wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass es in relativem Sinne eine Vielheit darstellt . . . Zwischen den zwei Polen der blossen Immanenz in der unendlichen Substanz, oder der vollständig selbstlosen Inhärenz an derselben und des reinen Fürsichseins, oder des durchaus selbständigen Daseins hat der Begriff des Einzeldings vielmehr einen gewissen Spielraum freier Bewegung." Aus einer „Vielheit von konstanten Wirksamkeiten oder Modifikationen der unendlichen Substanz" will Dieterich ferner (S. 53) „das beharrliche Dasein einzelner objektiver Erscheinungen (der kleinsten Teile der Materie) und die konstante Wirksamkeit derselben nach ihren eigenen Gesetzen, wodurch die Annahme einer Vielheit von Dingen ausser uns nothwendig gemacht zu sein scheint," erklären. Mit Spinoza stellt er auch (S. 82) der Psychologie die Aufgabe, „in dem Verlauf der psychischen Ereignisse denselben strengen Kausalzusammenhang, wie in dem Geschehen der physischen Welt" zu suchen. Doch schliesst bei Dieterich die Betrachtung alles Geschehens in Rücksicht auf den kausalen Zusammenhang durchaus nicht den teleologischen Gesichtspunkt aus. „Warum sollte nicht," heisst es („Philo-

sophie und Naturwissenschaft" 1875, 2. Aufl. 1885 S. 82 f.), „der kausalen Auseinanderfolge des Geschehens ein teleologisches Princip in der Weise immanent sein, dass derselbe Verlauf, der sich als einen mechanischen darstellt, wenn wir nach seinem Grunde fragen, als ein teleologischer sich betrachten lässt, wenn wir das Ziel desselben ins Auge fassen?" Ueberhaupt kommt in diesem Systeme der ideale, geistige Faktor entschiedener zu seinem Recht, als bei Spinoza selbst.

§ 124. Grillparzer.

Doch hat auch diesem Grillparzer eine solche Wendung nach der idealen Seite geben wollen. (S. W. 3. Ausg. Stuttg. 1880. Bd. IX. S. 12) „Spinoza mag sich wenden, wie er will, er hat sich seinen Gott doch geistig gedacht. Seine Schöpfung hängt immer vom Verstande Gottes ab, und wenn er Alles auf motus und quies reducirt, so sind Ruhe und Bewegung Eigenschaften, die aus dem Begriffe selbst nur dem Denken, der Materie aber nur aus der Erfahrung oder aus einer Abhängigkeit vom Denken zukommen können. Seine Materie ist daher kein Attribut, sondern nur ein, wenn auch nothwendig mit der Substanz verbundener Modus, allenfalls ein Aussereinander des Hegel." Wie Dieterich (in „Kant und Newton") vergleicht unser Dichter ferner (S. 11) die beiden Chorführer der neueren Philosophie mit einander. „Es ist falsch, dass die Vor-Kantische Philosophie das Ding-an-sich nicht gekannt habe.

Wenn Spinoza an die Spitze seines Systems den Satz stellt: Gott ist die Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, von denen uns aber nur zwei, das Denken und die Ausdehnung, bekannt sind, so gibt er ja stillschweigend zu, dass eine unendliche Menge Modifikationen dieser unendlichen, uns unbekannten Attribute gar nicht in unsere menschliche Vorstellung fallen, ja es hindert nichts, dass selbst in jenem Kreis, den wir vorstellen, Bestandtheile jener uns unfassbaren, göttlichen Wesenheiten enthalten sind, die eben daher von uns unerkannt bleiben und so das eigentliche Ding-an-sich bilden, nicht allein unserem Vorstellen, sondern selbst unserem Denken unerreicht." In eigenartiger Beleuchtung kommt hier eine Seite des echten Spinozismus wieder zum Vorschein, welche leider so oft von Freund wie Feind übersehen worden, und von der Bezeichnungen dieser Lehre als Atheismus, Materialismus und Monismus, im Sinne von Zweieinheitslehre, zurückprallen müssen. In diesem Satze von den unendlich vielen Attributen der Gott-

heit bietet die „Ethik" heute noch der Phantasie Aussichten von unermesslicher Perspektive.

Aber auch der Lorbeer, mit dem eine frühere Zeit bereits den Verfasser des theol.-polit. Traktates gekrönt, grünt noch wie zuvor. „Mit Thränen in den Augen," so erzählt von Ludwig Anzengruber sein Biograph (Bettelheim, L. Anz. Dresd. 1891. S. 130), sprach er mir auf der Heimfahrt von München von dem Eindruck, den Spinoza's Theologisch-politischer Tractat, den er eben erst kennen gelernt, auf ihn gemacht." „Mir war, als hätte ich den festen Punkt gefunden, auf dem fussend, ich die Welt aus den Angeln heben könne," so schildert Friedrich Spielhagen (Finder und Erfinder, Lpzg. 1890, 2. Bd. S. 18. Vgl. S. 118. 224. 354. 422 u. s.) seine nähere Bekanntschaft mit Spinoza, und in einem liebenswürdigen Schreiben vom 20. Sept. 96 an den Verf. bezieht sich der Meister auf diese Stelle mit den Worten: „Meine dort ausgesprochene Liebe, Verehrung, Bewunderung Spinozas sind heute — nach fast 50 Jahren dieselben. Ich möchte sagen: ich bin als Spinozist geboren." Mit ungeschwächter Kraft zünden noch heut die unsterblichen Worte jenes Rufers im Streit gegen jeglichen Fanatismus überall da, wo ein Spätling mittelalterlichen Geistes sein lichtscheues Wesen treibt. Es ist noch nicht gar so lange her, dass sich die Nachwehen einer wissens- und wahrheitsfeindlichen Zeit an einigen deutschen Hochschulen recht empfindlich bemerkbar machten. Kuno Fischer, Hermann Hettner (s. Stern, H. Hettner, Lpzg. 1885. S. 101. 110; vgl. 27 und Bolin, L. Feuerbach. 1891. S. 259 f.) gefährdeten mit ihren Vorlesungen über Spinoza ihre Stellung als Universitätslehrer, Prantl wurde in der That „von dem Halten philosophischer Vorlesungen suspendirt, weil jeder Pantheist sich für Gott selbst halte, also kein guter Staatsbürger sein könne."

§ 125. Dahn.

Da regte sich in einem seiner Schüler etwas von dem Ueberzeugungsmute, der den theol.-polit. Tractat diktirt hatte. Unbekümmert um den eigenen Vorteil, schlug sich für den geliebten Lehrer der junge Felix Dahn in die Schanze.

Zugleich fiel sein Blick auf jenen Allerweltsketzer, in welchem „die eigentliche und entschiedene Opposition gegen jenes scholastische Princip des Philosophirens κατὰ πίστιν d. h. nach Massgabe der Religion" zuerst auftritt (Bausteine IV, 2 S. 142). „Der Jude Baruch Spinoza ist es, der das einmal

ausgesprochene Princip seines Lehrers ohne Rücksicht auf Aeusseres consequent durchführt. Der tract. theol.-pol. ist der Freiheitsbrief der neuen Philosophie: Hier wird zuerst das Recht der Wissenschaft, einerseits selbst nur dem Tribunal der Vernnnft sich stellen zu müssen und andererseits jedes mögliche Object menschlichen Erkennens, also auch die Religion, nach Vernunftgesetzen prüfen zu dürfen, behauptet und gleich die erste Anwendung dieses Rechtes gemacht . . Das ganze Buch ist nur eine Anwendung des in jedem Capitel wiederholten Princips: Philosophie kann nur sich selbst zum Zwecke haben. In diesem Sinne möchte denn auch das bekannte Wort Hegels, es ist Anfang aller Philosophie, Spinozist zu sein, seine grösste Wahrheit haben" (S. 147). „Mit Spinoza schon ist erreicht, was die Speculation für sich verlangt in Anerkennung ihrer Selbstbezweckung und das Recht, alle Erkenntnissobjecte nach Vernunftgesetzen zu prüfen. Daher kann als wahrer Fortschritt seit Spinoza nur die formale Begründung des Princips der Selbstbezweckung durch erkenntniss-theoretische und psychologische Untersuchungen gelten, wie sie durch Kant und namentlich durch Herbart erfolgt ist; hier wird, was Spinoza, auch Leibnitz a priori aus dem Wesen der Philosophie deducirte, a posteriori aus der Erfahrung über den Vorgang des Denkens nachgewiesen." (S. 149; vgl. 150. 259.) Auch als Rechtsphilosoph weiss Dahn Spinoza nach Gebühr zu schätzen (s. Baust. IV, 1 S. 3. 40. 44. 173. 182).

Und doch war es, nach Dahns eigenem Geständnis, gerade Prantl, für den er hier unter Spinozas Banner kämpft, der den Lieblingsphilosophen des jungen Studenten um einen wesentlichen Teil dieser Liebe und Verehrung brachte. „Aristoteles, Spinoza und ganz besonders Hegel hielten mich — den Unreifen — lange gefangen: Die grossartige Einheit und Insichgeschlossenheit dieser Systeme befriedigte meinen gierig nach Einheit lechzenden Geist" („Erinnerungen" 2. Buch, Lpzg. 1891. S. 33; vgl. S. 28 f. u. 1. Buch, Lpzg. 1890. S. 291)." So kennzeichnet der Dichter selbst seinen „vorprantischen" Ideenkreis. Nun erst lernte er unter Leitung des berühmten Logikers kritisch denken und sich selbständig eine Weltanschauung zurechtzimmern. Doch trägt diese Weltanschauung deutlich noch die Spuren jener ersten philosophischen Studien zur Schau. Dahn selbst bezeichnet sie (Erinn. II. S. 35 ff.; vgl. Baust. IV. 2. S. 91) als: „idealistischen Monismus d. h. Einheit des ewigen unerschaffenen Seins, „der Welt", mit dem Seinsgesetz, dem Weltgesetz, . . keine Willensfreiheit im Sinne der „Willkür" d. h. des Wunders, vernunftnothwendige Unterordnung des

Einzelnen unter das höhere allgemeine Gesetz . . Nicht pessimistisch, . . tragisch, heroisch ist meine Weltanschauung, weil sie Entsagung lehrt, weil sie weiss, dass das Glück der Menschen weder auf Erden noch in einem erträumten Himmel „Weltzweck" ist, sondern „Weltzweck" (vielmehrWesen der Welt) ist die nothwendige Verwirklichung des Weltgesetzes, für welche das Glück der Menschen so gleichgültig ist wie das der Thiere oder der Pflanzen: heroisch, weil sie trotzdem Lebensfreude und Pflichterfüllung fordert, ohne jene elende Rechnung auf Belohnung oder jene . . erbärmliche Furcht vor Strafe im Jenseits." Spinoza hat denn auch in des Dichters Augen, trotz dem in mancher Hinsicht veränderten Standpunkt, als Denkerideal nichts von seinem Glanze eingebüsst.

Bekannt ist Dahns Urteil in der Heinefrage, welche ihm die Gelegenheit gab, Spinoza, dem Freunde seiner Jugend, vor aller Ohren den schuldigen Preis zu spenden. Ferner heisst es in einer gütigen Mitteilung des Dichters an den Verfasser (vom 8. Sept. 94): „Ich füge nur bei, dass die grossartige Einheit des Systems — seit Aristoteles wieder des ersten fest in sich geschlossenen — [mich] von je stark angezogen hat und die erhabene aus der Vernunftnothwendigkeit gefolgerte Sittlichkeitslehre, der die sittliche Hoheit im Leben des grossen Mannes entspricht: dagegen hält mich vom Spinozismus fern der Mangel an Kritik unserer Erkenntnissfähigkeit — also der philos. Dogmatismus — und die Unmöglichkeit aus der Substanz und deren Attributen die ganze Entwickelung des Seienden abzuleiten: ich vermisse in der Welt das Weltgesetz."

§ 126. Nietzsche.

Gerade an dem Punkte nun, wo Dahn, den seine Lebenserfahrung schon frühzeitig zur Entsagung erzogen, sich besonders zu Spinoza hingezogen fühlt, liegt für einen anderen Denker und Dichter der härteste Stein des Anstosses im Spinozismus. Eben die „Resignation" des edlen Dulders, welche besonders durch Goethe eine so hohe Bedeutung für das deutsche Geistesleben erlangt hat, verwirft Friedrich Nietzsche, wie jede Asketik, als „nihilistisch", als unsittlich. Denn Rache ist nach ihm allein das Motiv solcher „Sklavenmoral", wie sie das Volk der Dulder, die Juden, in die Welt gebracht, und wie sie die grossen Märtyrer unter den Philosophen lehren.

„Seht euch vor, so warnt Nietzsche („Jenseits von Gut und Böse" Lpzg. 1894. S. 94), ihr Philosophen und Freunde der Erkenntniss, und hütet euch vor dem Martyrium! Vor dem

Leiden um der Wahrheit willen! . . Diese Ausgestossenen der Gesellschaft, diese Lang-Verfolgten, Schlimm-Gehetzten — auch die Zwangs-Einsiedler, die Spinoza's oder Giordano Bruno's — werden zuletzt immer, und sei es unter der geistigsten Maskerade, und vielleicht ohne dass sie selbst es wissen, zu raffinirten Rachsüchtigen und Giftmischern (man grabe doch einmal den Grund der Ethik und Theologie Spinoza's auf!)" Ist nicht „die Liebe zu Gott, als Liebe zu Einem," indem man sie dem andern versagt, „eine Barbarei"? (S. 96.) Dies spricht sich deutlich auch in einem vor kurzem in der „Zukunft" veröffentlichten Epigramm Nietzsches aus, welches ich der Güte der Nietzsche-Archivverwaltung zu Naumburg a. d. S. (Herrn Fritz Koegel) verdanke:

„An Spinoza.

Dem „Eins in Allem" liebend zugewandt,
Amore dei, selig aus Verstand —
Die Schuhe aus! welch dreimal heilig Land!
Doch unter dieser Liebe frass
Ein heimlich glimmender Rachebrand:
— Am Judengott frass Judenhass! —
— Einsiedler! hab ich dich erkannt?"

Dieser ganzen entsagenden Richtung steht nun Nietzsches eigene Moral mit ihrem Grundtrieb: dem „Willen zur Macht" schroff gegenüber (S. 132 f.); den Selbsterhaltungstrieb („man dankt ihn der Inconsequenz Spinoza's") verwirft er als ein überflüssiges teleologisches Princip (S. 26).

Doch sieht er andererseits bei seinem Unternehmen, die sittlichen Werte bis auf ihren wahren psychologischen Kern blosszulegen, in Spinoza dankbar seinen Meister. Er folgt seinem Beispiel in Lehre (so in dem Urteil über die „Selbstüberwindung" ebd. S. 103, das „Mitleid" S. 111 „Zur Geneal. d. Moral" [2] Vorw. X; vgl. „Jens. v. G. u. B." S. 109) wie Leben („Z. Gen. d. M." S. 111). Auch ihm musste sich die inhaltsschwere Frage aufdrängen: Gibt es jenseits von Gut und Böse ein Gewissen, ein Gefühl der Schuld? (Ebd. S. 74) „Dies kam einmal auf eine verfängliche Weise Spinoza zum Bewusstsein, . . als er eines Nachmittags, wer weiss, an was für einer Erinnerung sich reibend, der Frage nachhieng, was eigentlich für ihn selbst von dem berühmten morsus conscientiae übrig geblieben sei — er, der Gut und Böse unter die menschlichen Einbildungen verwiesen und mit Ingrimm die Ehre seines „freien" Gottes gegen jene Lästerer vertheidigt hatte, deren Behauptung dahin gieng, Gott wirke alles sub ratione boni . . Die Welt

war für Spinoza wieder in jene Unschuld zurückgetreten, in der sie vor der Erfindung des schlechten Gewissens dalag: was war damit aus dem morsus conscientiae geworden? Der Gegensatz des gaudium, sagte er sich endlich, eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist... Nicht anders als Spinoza haben die von der Strafe ereilten Uebel-anstifter Jahrtausende lang in Betreff ihres „Vergehens" empfunden: Hier ist Etwas unvermuthet schief gegangen," nicht: „das hätte ich nicht thun sollen."

Am unumwundesten kommt aber Nietzsches Verehrung für den grossen Psychologen in seinem Bekenntnis „Hadesfahrt" („Menschliches Allzumenschl." Bd. II. Aphor. 408) zum Ausdruck. „Mit diesen," er nennt Spinoza neben Goethe, Epikur und Montaigne, Plato und Rousseau, Pascal und Schopenhauer, „muss ich mich auseinandersetzen, wenn ich lange allein gewandert bin, von ihnen will ich mir Recht und Unrecht geben lassen, ihnen will ich zugehören, wenn sie sich dabei selber Recht oder Unrecht geben. Was ich auch nur sage, beschliesse, für mich und andere ausdenke, . . auf jene Acht hefte ich die Augen und sehe die ihrigen auf mich geheftet."

So stellt sich uns der neueste Sprössling des an den sonderbarsten Wandlungen so überreichen Spinozismus dar, und es erweist sich die Lehre des grossen Denkers noch keimkräftig und entwickelungsfähig heute an der Neige des 19. Jahrhunderts, als wollte die Geschichte das selbstbewusste Wort des Meisters rechtfertigen: „Non dico, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio."

Anmerkungen und Nachträge.

§ 1.

Ueber den Spinozismus in den Niederlanden vgl. i. allg.: Roellius, De religione rationali § 151 p. 166 („Spinosam tota armenta in Belgio sequi ducem"); Tholuck, Vorg. d. Rationalismus 1853. S. 276; Ant. v. d. Linde, Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Götting. 1862, bes. S. 134 fg.; Schmidt, Spinoza u. Schleiermacher. Berl. 1868. S. 8 fg.; über Cuffeler bes. Ritter, Gesch. d. Phil. XI S. 287; Trinius, Freidenkerlex. S. 332 f. (sagt, dass Caffeler auch in Deutschland bekannt war); Tennemann, Gesch. d. Phil. X S. 483; über Cuper: Tennemann X S. 485. Dict. philos. I p. 616 fg.; W. Jäger, Diss. Fr. Cuperus. . . . Tübingen 1710; über Leenhof: Tennemann X S. 485 (L. 1710 ins Deutsche übersetzt); Jenichen, Hist. Spinozismi Leenhof.; über Bredenburg: Leibniz, Théodicée III 337 (nach Bayle 1740. tom 4. p. 258); Nachrichten von einer hall. Biblioth. 1748. Bd. I S. 117; Trinius, Freid. — lex. 427 f; über W. Jac. Gravensande: Gumposch, D. phil. Ltr. d. Deutschen. Rgsbg. 1851. S. 199. Ueber van Helmont s. bes: Ueberweg-Heinze III[7] S. 36; Ritter a. a. O. XII S. 4. 22; Stein, Sp. u. Leibn. S. 210. 212. Vgl. Jacobi, Ueber d. Lehre des Spin. 1785 S. 33. 171; Wachter, d. Spinozismus S. 237. (H. 1699 in Berlin gest.) Ueber die Beziehungen Spinozas zu Jan de Witt vgl. Hamb. Stdtbibl. Realcat. A B p. 23: Appendix Van't Catalogus van de Boeken van Mr. Jan de Wit. Bestaende in een partye Curieuse en Secrete Manuscripten. Welcke verkocht sullen werden op de Zael van's gravenhage, Moendag den 5. Sept. 1672 en de volgende dagen. Catalogus sijn te bekomen in den Haegh, by de Druckers van de Historie van Wicquevoort. [Auf dem Deckel die Notiz: Eine Satyre auf Jan de Wit.] p. 7. No. 33. Tractatus Theologico-Politicus. Door

den afvalligen Joodt te samen met de Duyvel in de Hel gesmeedt, en met Kennis van Mr. Jan en sijn Complicen uyt gegeven. [Unter: Manuscripten in Quarto en minder Formaten.] 16. De Broederschaft tusschen Socinus en Arminius. Zijnde een Concept, gesmeedt met de Heeren van Rotterdam, door haer Commissarissen Paets, Pesser en van der Aa, van de Remonstranten, en Hartigvelt van de Socinianen, om dese Vrienden te vereenen, en onder een dack ter Kerekte brengen alles op Aprobatie van Mr. Jan.

Ueber den Spinozismus in England vgl. i. allg.: Ritter, Gesch. d. Phil. XII 228. 241. 274; Ueberweg-Heinze, Grundriss III[7] S. 123. 133. 138; Saintes, Histoire de la vie . . . p. 191 fg. 194; Pollock, Spinoza 1880. p. 381. 384. n. XX; Hettner, Ltrgesch. d. XVIII. Jhrdts. Bd. I S. 39. 175. Ueber Huygens s. Stein a. a. O. S. 40 f. 89. Ueber Clarke: Trinius a. a. O. S. 429 f. (Cl. s. „Demonstration of the Being. . . . " 1756 auch ins Deutsche übers.); Dict. philos. I p. 515 sv. — Tholuck, Vorg. S. 243 aus d. Ludolfschen Briefsammlung im Hall. Waisenhause: „Le Spinozisme c'est répandu extrêmement ici . ."

Ueber den Spinozismus in Italien vgl. Trinius a. a. O. Ueberweg a. a. O. S. 531.

Ueber den Spinozismus in Frankreich vgl. i. allg.; Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne; Damiron, Hist. de la philos. du XVII. siècle; Saintes, De la vie et des ouvrages de Spinoza; Erdmann, Gesch. d. Philos. II S. 80; Saisset, Uebersetz. Spin. s. p. 207. 210. 216; Cousin, Cours de l'histoire . . t. I p. 465; Pollock l. c. p. 403 fg.; Janet, le spinozisme en France: Rev. philos. 1882 p. 109 sv. 112. 123; Bavante, De la littérature française 1809 p. 213; Rev. des Études juives 1894. Heft 1: Spinoza. Im Besond. vgl. über Boullainvilliers: Hissmann, Magazin 1782 p. 48; Auerbach, Uebers. Spin. s. 1841 I S. VIII; Maimon, Progressen; Rixner, Handbuch III S. 81; Tennemann X S. 486 f.; Dict. phil. I p. 369 sv. Archiv f. Gesch. d. Philosophie Bd. IX S. 165 f. Ueber Malebranche: Cousin, Cours de l'hist. I p. 220b.; Martineau, Types of ethical theory 1885, bes. p. 156—193 fg.; Hegel, Vorl. über Gesch. d. Philos. III S. 414; Rixner, Hdbch. III S. 86; Ulrici, Gesch. u. Kritik . . . S. 62; Dict. philos. t. IV p. 73 sv. u. p. 536 sv; Dippel, W. II S. 81; Glaser, Vergleichung der Philos. des Mal. u. Spin. Berl. 1846; Forsberg, Jemförande Betraktelse . . Ups. 1864; Grunwald, Das Vltn. Mal. s. zu Spin. Brsl. 1892. Ueber Prat („Sp . . le plus grand politique") s. v. Linde, Spin.'s Lehre S. 181.

Ueber die Reisen, bes. nach Holland, vgl. Tholuck, Vorgesch. d. Ration. S. 308. 310; Gesch. von Schlesien, Heft 18, Brsl.

1809. S. 834; Cod. Guelph. 84. 9. S. 316; Albr. Scultetus, Epp. select. 1662. p. 86; Tholuck, Gesch. d. Rationalismus. Berl. 1865. S. 172. [„Nachdem Anton," der gegen Ende des 17. Jhrdts. Frankreich, Spanien, Portugal und Italien bereist (vgl. Allg. d. Biogr. u. A. Paul Anton), „eines spinozistisch gesinnten Adligen Erwähnung gethan, mit welchem er auf seiner Reise (1687) in Florenz zusammen gekommen war, fügt er hinzu: „Ich könnte noch viel erzählen, was mir ratione Spinozae auf meiner Reise begegnet. Ich bin aber im Gewissen gehalten, es nicht umständlich zu entdecken" („Materialien zum Bau des Reichs Gottes" I S. 611)].

Von handschriftlichen Reisetagebüchern kommt für uns hauptsächlich das sog. Stollesche in betracht. Die kgl. Universitätsbibliothek zu Brsl. besitzt hiervon eine Abschrift, welche bereits von Guhrauer in der „Zeitschr. für Gesch." Bd. VII 1847, von Tholuck, Vorgesch. S. 243, Ginsberg, „Die Ethik des Spinoza" S. 19 und Meinsma, Spinoza en zijn Kring 1896, benutzt worden ist. Das Exemplar, welches der Breslauer Stadt-Bibliothek gehört, scheint, vergleicht man die Schriftzüge mit den Autographen Stolles in der Wolfschen Briefesammlnng in Hamburg, das Original zu sein, mit Seitenzahlen und Register in Folio (Cod. 766). Diese Handschrift gibt sich als: „Reisebeschreibung von Halle 1703 April 19. durch Holland zurück bis Lutzenburg (Charlottenburg). Arletius bezeichnet die ihm von Lessing geschenkte Hs als „Gottl. Stolle, von Hahnenfelds und Hollmans Reisebeschreibung." Während seines Aufenthaltes in Amsterdam lernt Stolle einen Deutschen Sebastian Petzold kennen, der aus Rawicz gebürtig, ehedem „Rector bei der Schule in Berlin war. Aus Liebe zur Gewissensfreiheit sei er nach Holland gegangen." Dieser verschafft Stolle die Bekanntschaft eines alten Mannes, der noch Spinoza sehr gut gekannt haben will. Doch sind dessen Aussagen offenbar eine sehr trübe Quelle für Spinozas Biographie. Spinoza habe sich, so heisst es sehr bezeichnend für die Beurteilung des Philosophen seitens der grossen Masse seiner Zeitgenossen, seine Krankheit durch Ausschweifungen und Völlerei zugezogen. Erst „weil er nach der Excommunicirung nun nicht gewusst, wie Er leben solle, habe er sich sehr andächtig gestellt. (S. 302). Hierzu bemerkt schon Stolle (?) selbst (S. 303): „Haec falsa sunt." Wir erfahren ferner, dass Spinoza nach seiner Ausschliessung aus der Judengemeinde Privatunterricht erteilt habe. In Ober-Yssel habe er noch eine Menge Anhänger, darunter auch Ratspersonen und Geistliche: sonst sei schon zehn Jahre nach seinem Tode nichts mehr von seinem Einflusse zu spüren gewesen. Bayle erzählt Stolle nur

Gutes von Spinozas Charakter. Doch meint Gronovius (S. 452), dass Bayle ganz falsch über Spinoza geurteilt. Er selbst neigt stark auf Spinozas Seite. Von Leibniz heisst es (S. 513), „er sey allerdings eine Spinoziste, der sich umb keine Kirche, keine Priester und Religion bekümmere, sondern seinem Plaisir nachhinge, und sich nach dem Preussischen Hofe richte."

Den wärmsten Verehrer Spinozas findet Stolle in Rieuwerts, dem bekannten Verleger der Spinozischen Schriften (S. 310 ff.). „Gegen Spinozam bezeigt Er eine ungemeine Liebe und wünschte fast mit weinenden Augen, dass er noch leben möchte. Er würde noch viele Wahrheiten entdecket, und zugleich auch Ihm noch in vielen Stücken die Augen aufgethan haben." Stolle bemerkt hierzu: „So viel man proba[bi]liter aus Rieuwerts Discursen und Minen schlüssen kan, so mag Er wohl sehr tief in Atheismo stecken, entweder weil Er Spinosa Meinung nicht sattsam capiret (wofern dieser ja nicht scienter ein Atheus gewesen) oder weil Ihn vielleicht Spinosa ex consuetudine familiari etwas Mehres entdecket, und in den Kopf gesetzt, als er noch in seine Schriften bracht." Sehr bemerkenswert ist der Bericht, dass Stolle (S. 318) in Rieuwerts' Wohnung die „notas msstas Spinosae" zum Tr. theol.-pol. abschreibt, und vor allem, dass ihm Rieuwerts (S. 321) „die geschriebene Ethik mit dem tr. de Diabolo," also zweifellos den erst 1852 von Böhmer aufgefundenen „kurzen Tractat" zeigt. „Einige Freunde hätten dies Scriptum abgeschrieben, sey aber nie gedruckt worden." Die Vorrede zu Spinozas Opp. posth. soll (S. 318) ursprünglich holländisch, und zwar von Van den Ende, verfasst worden sein.

Die Breslauer Stadtbibliothek besitzt ferner eine Handschrift der von Löwenheim'schen Reise von Breslau nach Holland und England i. J. 1682 (s. darüber „Schles. Zeitung" 1885 Nro. 697, 700, 703, 706, 709). Hier heisst es (Blatt 17b): Am 5. August hörten wir nachmittags „den Dominum Colerum, einen Hochdeutschen, predigen." Die Reisenden besuchen auch die Amsterdamer Synagoge, die durch Spinozas Schicksal eine besondere Bedeutung erhalten. Geograph. Handschr. cod. 77 der Hamb. St.-Bibl. Georg Dieter. Schultz Med. Doct. Voyages . . 1678 berichtet aus Amsterdam: „Les juifs se sont fait faire deux Synagogues fort propres et magnifiques avec des colleges, dans les quels ils estudient et disputent, mais il faut qu'ils donnent pour ce privilege et pour d'autres encor beaucoup d'argent et en cas de besoin meme ils [s]ont obligé d'entretenir quelques navires de guerre pour

l' Estat." Cod. 75 [s. unten] heisst es S. 89 (38): Die Sinagogue der Portugisischen juden (welche aus 2 Gebäu besteht und 2 eingänge hat) welches ein schön gebäu, u. der Altar von dem besten Holtze war, dieselben hängen am Ostertage leinen Tücher anstatt der säkke auf dem Kopf. . . Es werden hie bey 30 art von religionen gezehlt. (S. 72) Man sollte wohl die Portugisen vor keine Juden ansehen, so reputirlich sehen sie aus. Sie trauren schwartz mit Flor wie die Christen, sie sagen, dass sie aus dem stam Juda. Der reichst Jud in Amsterdam heisst Pinto, der ein Haus hat von lauter Quadersteinen aufgeführet, wie einen Palast. In dem letzten Tumult hat die Canaille sein Haus gestürmet, und soll es ihm über 3 Tonnen Goldes gekostet haben. [Vgl. Cod. 76 vom Jahre 1696 S. 32: Des reichen Juden Pünter sein Haus gesehen, welches in der Hogestret liget, u. in den aufruhr 1696 von den pöbel geplündert worden . . .] Wir sahen auch den dänischen Residenten Texere, welchen der König zum Baron gemacht. Es war ein alter Mann von 70 Jahren, u. es ist zu bejammern, dass grosse Herren denen Juden solche Ehre anthun. Vgl. Grätz, Gesch. d. J. X u. Meinsma, Spinoza.

Speeth [s. unten § 17] sagt (Cod. 75 S. 113.): Die Portugisen sind Staats-Juden, die immer ihre Tobach Dosen in der Synagog in der Hand haben, und keine Andacht von sich spüren lassen. Die teutschen Juden aber sind wie die Bauren, bey denen alles confus unter einander gehet, jene aber sind Edelleute.

Eine andere Hs. der Breslauer Stadt-Bibliothek enthält die Aufzeichnungen eines Schlesiers aus Krossen, der im Mai 1718 eine Reise nach Holland angetreten. Der Reisende erwähnt (67) „Wittichius, der den Anti-Spinoza geschrieben," besucht auch Poiret u. a., ohne etwas Bemerkenswertes über Spinoza selbst zu erwähnen.

Aehnliches gilt, nach einer Mitteilung, die ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Direktor Dr. W. Heyd verdanke, von dem Reisetagebuche Hochstetters in der kgl. Bibliothek zu Stuttgart (vgl. Andr. Adami Hochstetteri Anglicana aus d. J. 1691 in „Die histor. Handschriften der kgl. öffentl. Bibl. zu Stuttgart Bd. II S. 137).

Ein „Itinerarium de annis 1688, 89, 90, 91 . . . compilatum a me Joh. Arn. von Uffeln (Hamb. St. Bibl. Geogr. Hdschr. cod. 75) bemerkt (S. 78): „Die regierende Burgemeister [von Amsterdam] in dem Jahr 1690 hiessen Marseveen ein Ritter. Witte . . . de Vries und Hudde" (vgl. Meinsma, Spinoza). S. 30 „Es werden hier bey 30 art von religionen gezehlet". Aus dem

Haag wird erwähnt (S. 130) der „ort und platz worauf die Witten 1672 gefangen gesessen und 20. August gerichtet worden."

In J. Chr. Wolfs Reisebeschreibung (Ebendas. Geogr. Hdschr. 74) heisst es unter Hannover: „Herr Hugo Studiosus Theologiae hilte sowohl den Herrn Leibnitz als Eckarden vor Naturalisten, wenigstens hielten sie beyde nichts de cultu publico s. externo, ob sie wol sonst, sonderlich der H. Leibnitz noch irgend alle Jahre einmal zum H. Abendmahl gingen, und in discoursen nicht viel mercken liessen, sondern dissimulirten."

Chevreau erzählt (Chevraeana A. II p. 99 f.) bei Bayle (Dict. phil .1734 p. 207 H.): „Étant à la cour de l'Électeur Palatin je parlay fort avanteujement de Spinosa, quoy que je ne connusse encore ce Juif Protestant que par la première et la deuxième partie de la Philosophie de M. Descartes . . M. l'Électeur avoit ce livre; et après luy en avoir leu quelques chapitres, il se résolut de l'appeller dans son Académie de Heidelberg pour y enseigner la philosophie, à condition de ne point dogmatizer . . et sur quelques lettres que je reçus de la Haye et d'Amsterdam je conjecturay que ces mots, à condition de ne point dogmatizer, lui avoient fait peur". Bayle selbst berichtigt bereits das Letztere. Auf S. 226 erwähnt Bayle den Brief eines bayr. Offiziers im „Mercure galant" Sept. 1702, dessen Vater ein intimer Freund Spinozas gewesen sein und ihn zum Austritt aus dem jüdischen Glauben überredet haben soll. Doch wird diese Nachricht verdächtig durch die gleichzeitige, sicherlich falsche Angabe, dass Spinoza in Ulm gewesen, daselbst auch den theol.-polit. Traktat geschrieben habe, aber schliesslich vom Magistrat ausgewiesen worden sei.

Die Berufung nach Heidelberg wurde für Spinoza jedenfalls ein Gegenstand reiflicher Ueberlegung. Er bittet in seiner Antwort an Fabritius „um Aufschub zur Ueberlegung", und seine Versicherung, dass er „so lange schon unter der Herrschaft eines Fürsten, dessen Weisheit alle bewundern, zu leben gewünscht habe" [vgl. dessen Lob bei Jair Chajim Bacharach GA. 136], erhalten eine neue Beleuchtung durch die Thatsache, dass das Inventar seiner Bibliothek (s. Servaas van Rooijen, Inventaire des livres de Spin. 1889) auch eine Topographie von Mannheim und Kaiserslautern von J. S. Fabricius (1658) aufweist.

In den Marburger Statuten von 1653 (s. Tholuck, Vorgesch. II S. 9) heisst es: „Jene Philosophie, die von Cartesius den

Namen hat, und die an allem zu zweifeln befiehlt, sollen die Professoren weder selbst billigen noch der Jugend lehren."

§ 3.

Vgl. Journal de Leipsic 1690 p. 346 (bei Bayle p. 210 r.); Bibliothèque universelle 1692 t. XXIII p. 323; Colerus, Vita Spin. p. 149 sq.; Bayle, Dict. Spin. p. 215 P.; Trinius, Freid. lex. 443; Bouillier in Dict. phil. VI p. 996 sv.; Gumposch, Phil. Ltr. S. 123 (s. Gronows Leichenrede); Van Vloten, B. de Spin. p. 81 Note; ein Ms. auf der Bresl. Univ.-Bibl.: M. Hosti, Wittichius senior.

§ 4.

P. 205 D. citirt Bayle aus einem Briefe des schweizer Offiziers in französ. Diensten Stouppe (Stoppa) an einen Landsmann („Religion des Hollandais" lettre III p. 65 sv.): „Tract. theol.-pol. dans lequel il (Sp.) semble d'avoir pour but principal de detruire toutes les Religions et particulièrement la Judaique et la Chretienne, et d'introduire l'Athéisme, le libertinage, et la liberté de toutes les Religions. . . Il a demeuré quelque tems à la Haye, où il était visité par tous les esprits curieux et même par des filles de qualité, qui se piquent d'avoir de l'esprit au dessus de leur sexe." Aehnlich erging es, nach Bayle (p. 206), Spinoza auch in Amsterdam, „les visites de ses amis interrompoient trop ses spéculations." Vgl. über Bayle: Leibniz, Théodicée (deutsch 1726) S. 340 u. s.; Jacobi, über d. Lehre d. Spin. S. 5. 47; Herder, „Gott" (W. 1828 Tl. 9) S. 106; Fichte, Rlgsphil. Schr. (hrsg. v. J. H. Fichte, Berl. 1846) S. 6[1]; Schmidt, Sp. u. Schleierm. S. 18[1]; Zeller, Gesch. d. d. Philos. S. 70; ferner: Gigas, Lettres inédites . . t. I (1890) p. 486 (Lenfant, am Hofe des Kurfürsten von d. Pfalz) 109. 258. 293. 297. 462. 506. II, 1 (1892) p. 166.

§ 5.

P. 2163. Quorum sententia ut nova et mustea videri possit, veterum errorem interpolat tantum et Libertinismo credendi Arminianorum religionumque omnium conciliatori Syncretismo secundas agit. Quo enim differi illa censeas, nisi, ut, quod proverbio dicere solemus, omnia sub unam Myconum, perindeque sit, cui quis religioni nomen dederit, modo communia illa religionibus omnibus, in natura fundata, principia teneat.

Vgl. Joh. Conr. Dürr (Prof. zu Altorf), „De praepostera et impendienda libertate philosophandi" Lpzg. 1672 (in Problemata moralia).

Fr. Kettner (Superintendent), „Exerc. hist.-theolog. de religione prudentum“ 1701 Thes. XV pp. 49. 69 eifert gegen [Meyers] „Philos. script. interpres“, die fälschlich Spinoza zugeschrieben wurde. Vgl. v. d. Linde, Bibliogr. 371—374. [ein Nachfolger Wolls (374) in der Katechetenstelle zu St. Petri in Lpzg. ist Wetzel (s. Ueberw. III[7] S. 90)], 386 ff. Staalkopf in Greifswald (s. Linde 391. 392. 393 „Diss. de atheismo B. de Sp. adv. Joan. G. Wachterum 1707,“ 396) schrieb auch „De Spinozismo post Spinozam.“ In seiner Dissertation (fehlt bei Linde) „De fundamento venerationis Dei religiosae“ (Grfswld. 1708.) heisst es p. 21 sq. „Utinam iste inquam, qui monopolium sapientiae sectatoribus possedisse dicitur, Maledictus de Spinoza, tristibus Sadducaeorum casibus edoctus rectius sapere didicisset.“ Ueber Quistorp s. Linde 400. 111. Carpzov „Introd. ad libr. canon. bibl. V. T.“ P. I. p. 39: Sp. „nequam“, P. II p. 66: „impurus scurra“, P. III p. 470: „omnes nequitiae numeros ex asse implevit.“

§ 7.

Vgl. Fuller, Continuatio Bibliothecae Universalis (s. v. Musaeus): „Celeberrimus ille Jenensium Theologus Joh. Mus., Spinosae pestilentissimum foetum acutissimis queis solet, telis confodit“; Coler, Vita Spin. u. deren deutsche Uebersetzung (1733) S. 113; Leibniz, Théodicée (deutsch 1726) I S. 28; Gumposch, Phil. Ltr. S. 78; Tholuck, Vorgesch. II S. 66; Pünjer, Gesch. d. christl. Rlgsphil. 1880 Bd. I S. 322. Von Mus. findet sich in der Wolfschen Briefsammlung auf der Hamb. Stdtbibl.: Cod. fol. 28 p. 207 ein Stammbuchblatt vom 20. Aug. 1666.

§ 9.

P. 75. Benedictus de Spinosa, quem rectius Maledictum dixeris; quod Spinosa ex divina maledictione terra . . p. 86. Tot inde porro manantes impietates, quibus Christianae aures merito abhorrent, passim apud Spinosam legi“ . . Ein Beweis für die grosse Beliebtheit des Buches sind seine zahlreichen Uebersetzungen, bes. ins Französische, vgl. A. v. d. Lindes Spinozabibliographie, 1871. [Herm. Aug. Francke schreibt an Kortholt d. J. (Wolf-Uffenbachsche Briefsamml. auf d. Hamb. Stadtbibl. vol. Qu. 18 p. 366) am 8. Febr. 1715: . . . Caeterum ut persuasum mihi habeo, Te pietatis Paternae, quae exemplo mihi adolescenti fuit, heredem existere . . .“]

Die Stadtbibliothek zu Lübeck besitzt (nach einer freund-

lichen Mitteilung des Herrn Biblioth. Dr. Hach) 2 Hdschr., eine in 4^0, die andere in 8^0.

1) Die in 4^0 führt den Titel: L'Esprit de Mr. Benoit Spinosa, c'est à dire ce que croit la plus saine partie du monde, par Mr. Lucas Medecin á la Haye, und den zweiten Titel:

„De tribus impostoribus liber, ou Traité de trois grands Imposteurs, traduit du Latin en François. Unten steht geschrieben „Londini MDCCII.

Auf der Rückseite eines der leeren Vorsatzblätter steht unten mit Rotstift: „Londini a. 1697 m. jun."

2) Die Hdschr. in 8^0 führt jetzt dieselben beiden Titel wie die sub 1 genannte, hat aber anfänglich nur den Titel gehabt: „Esprit de Spinoza, Versio libri de 3 impostoribus magnis."

Herr Tidema, Conservator der Handschriften der kgl. Bibliothek im Haag, dem ich gleichfalls an dieser Stelle meinen besten Dank sage, teilt mir ferner mit, dass sich daselbst folgende Handschriften finden:

V. 381, worin: de Dieu, de tribus impostoribus liber ex litteris J. P. ad C. 1695 datis (Fragment). V. 382, worin, was man auch findet in AA. 112 S. 1—84: Dissertation sur le livre de trois Imposteurs. AA 112. Dissert. sur le Traité de III Imposteurs, etc. M.D.CC. XVI. A. I. R. D. M.

Fol. 11—68, was man auch findet AA. 111 S. 38—113. Vgl. Catalogue raisonné de la Collection de livres de M. Pierre Antoine Crevenna, T. I. S. 144 f. A A. 113. Traité des trois imposteurs, worin Sentiments sur le Tr. des trois Imposteurs. Ferner finden sich daselbst:

A A. 110. L'Esprit de Spinosa. De Dieu. (Vgl. A A. 111. S. 38—113.)

Critique des doutes sur la Religion etc. A A. 111. La vie de M. Benoit de Spinosa.

L'Esprit de M. B. de Spinosa.

AA. 245. Exposition des Sentiments de Spinosa. Avec un Examen de la Réfutation faite par M. Regis de Spinosa, sur l'existence et la nature de Dieu.

Auch die kgl. Bibl. zu Dresden (s. Katalog) besitzt ein Ms.: La vie de Monsieur de Spinosa. Vgl. ferner „Verz. d. Handschr. i. Preuss. Staate" Berl. 1893) I S. 78.

§ 10.

Ganz wie bei Thomasius und Stolle (s. u. § 23) heisst es auch bei Wesenfeld, „Georgica animae et vitae s. Pathologia pract." (1696) Einl.: „In dem Spinoza fünden sich einige Goldkörnergen, aber sie sein mit vielen gottlosen, dunckeln ein ander

entgegen lauffenden Atheistischen Schlacken besudelt." Vgl. R. Andala, „Pentas" (Fran. 1710/12) p. 16. „Sp. vero obscuram, intricatam, ambiguam, dolosam et captiosam hanc substantiae dedit definitionem."

Deutscher von Geburt ist auch Joh. Melchior (1646—1689), der „de religione eiusque natura et principio contra Spinozam" geschrieben. Ueber Graevius (geb. zu Naumburg) vgl. Sp. opp. Ld.-Vlot. II p. 183. Ueber Oldenburg: Gerhardt, Leibn.s math. Schr. I, 4 118; Linde, Spinozas Lehre S. 174; Tennemann, Gesch. X S. 482. Meinsma, Spinoza. Nach Kahlers Uebersetzung Colers 1733 S. 60, schrieb er auch unter dem Pseudonym Grubendole (mit Versetzung der Buchstaben aus Oldenburg gebildet).

Die preuss. Königin Sophie Charlotte, die Freundin Leibnizens, welcher Toland seine „Lettres to Serena" (1704) gewidmet, ist eine Nichte des Kurf. Carl Ludwig.

§ 11.

Vgl. Trinius, Freid. lex. 360 f.; Gumposch S. 126 fg. Riedel, R. des Cartes et Ben. de Spin. praecip. opera philos. Lips. 1843 (vol. II praef. p. X) druckt die Schrift „De jure ecclesiasticorum" als ein Werk Spinozas ab, welches ohne sein Wissen L. Mayer veröffentlicht habe, während bereits Spinoza selbst, nach Coler p. 633, die Autorschaft verleugnet hat.

§ 12.

Vgl. Leibniz, Theod. I S. 310; Br. Bauer, Gesch. der Politik . . d. XVIII. Jhrdts. 1843. S. 153; Jul. Schmidt, Gesch. d. deutschen Ltr. 1886. Bd. I S. 95. Bekkers Werk wurde 1691 ins Lat. und Deutsche übersetzt. Ein Brief Bekkers ist auch in der hdsch. Gronov-Correspondenz auf der Kgl. Bibl. zu München erhalten.

§ 13.

Vgl. B. v. Spin. Sittenlehre nebst Widerlegung von Wolf übs. 1744 S. 687; Rixner, Gesch. d. Phil. III. S. 183; v. Vloten, Spinoza S. 264. Ginsberg, D. Briefw. des Spin. 1876 S. 13.

Bodemann, Die Leibniz-Handschriften . . 1895 S. 103 [Leibniz:] „Mons. Tschirnhaus m'a conté beaucoup de chose du livre Ms. de Spinosa. Il y a un marchand à Amsterdam (nommé Gilles Dorit (?) puto), qui entretient Spinosa". . . .

§ 14.

Vgl. Stein, Leibn. u. Spin. S. 77 und S. 32. 37. 38. 46. 52. 62. 54b. 97 f.; 30. 54. 57.

Ueber R. Andala vgl. Gumposch, D. phil. Ltr. S. 130; Pollock, Spinoza p XXVII; Stein l. c. S. 3.

Jodl sagt (Gesch. d. Eth. I S. 341) „Ohne Zweifel steht Spinoza, was Einheitlichkeit des Denkens betrifft, ebenso weit über Leibniz, als dieser an vielseitiger Empfänglichkeit und geistiger Universalität jenen überragt; und so gehören beide zusammen, in wechselseitiger Ergänzung, als eine jener grossen Doppelgestalten, deren die Philosophie eine ganze Reihe aufzuweisen hat . . Der Widerspruch gegen Spin. übt auf Leibnizens Denken eine ähnliche treibende Kraft, wie die Opposition gegen Hobbes in der englischen Philosophie." Es „ist nicht schwer, auch in Leibnizens Speculation noch den verwandtschaftlichen Zug mit Spinoza zu entdecken," eine „Uebereinstimmung zwischen beiden Denkern, welche durch die Grundverschiedenheit ihrer metaphysischen Anschauungen noch augenfälliger wird." S. 344 „Seine eigenen Gedanken sind wesentlich vom theologischen Geiste eingegeben. Sie stellen daher auch Spinoza gegenüber keinen Fortschritt dar . . „Zu eng war die Beziehung" seiner „Gedanken auf die Theologie, zu lebendig der alte Gottesbegriff in" ihm, „als dass" er „sich zu einer so radikalen Umgestaltung der herrschenden Denkweise hätte entschliessen können" wie Spinoza. Leibniz ist „so sehr bemüht, keinen Anstoss zu geben, dass nicht einmal seine eigene Meinung von Missverständnissen frei bleibt." Vgl. Wundt, Ethik S. 304. „Das eine hat L. mit Sp. gemein: seine Ethik ruht ganz auf seiner Metaphysik, und im letzten Grunde wird diese wieder von ethischen Postulaten geleitet." Besonders sind beide (S. 305) Deterministen und Intellectualisten. Jul. Schmidt, Gesch. d. d. Ltr. I S. 787; Biedermann, Deutschld. i. 18. Jhrdt. II S. 233; Bodemann, Die Leibniz Handschriften u. s. w. 1895 S. 58. 62. 102 fg.

Ueber den Spinozismus Laukhards vgl. J. C. Laukhard's Leben u. Schicksale, von ihm selbst beschrieben. Halle 1792.

§ 16.

„In einem Exemplar, so nachher in Küsters Hände gekommen ist," heisst es auf dem Einband der Abschrift, welche die Breslauer Stadtbibliothek von Stosch's Buch besitzt. Hier wird auch bezüglich des Näheren auf Uffenbachs Leben S. 69, auf die Acta Stochiana in der „Neuen Sammlung theolog. Sachen" 1749 S. 639 f., auf J. G. W. Dunckels, Histor. crit. Nachrichten Bd. III. Tl. 4. S. 831, Jahns Verzeichn. seiner Bücher Bd. I. Abschn. 3. S. 1789—1792 verwiesen. Aus letzterer Stelle gehe hervor, dass das

Exemplar der Stadtbibliothek das vollständigste sei, da es beide Anhänge aufweist. Stosch soll von 1646 bis 1747 gelebt haben. 1713 hatte er noch als Geh. Staatssekretär die pommersche Expedition unter sich (s. Berliner Adresskalender von 1713 S. 78. Mylius, Biblioth. Anonymorum et Pseudonymorum P. I p. 835. Nro. 1398). Baumgarten („Nachrichten von merkwürdigen Büchern 1752 Bd. II S. 125) besass ein Exemplar der „Concordia" mit kritischen Randbemerkungen von Chr. Thomasius. Vgl. noch Trinius a. a. O. S. 444 ff. Hettner, Ltrgesch.[3] 1872 III, 1 S. 38. 42 ff. Pünjer a. a. O. I S. 324. Windelband, Gesch. d. n. Phil. (1878) I. 434. 518.

§ 17.

Ueber Wachter und Mose Germanus berichtet cod. 68 Geogr. Handschr. der Hamb. Stadt-Bibl. (vgl. Schudt, Jüd. Merckwürdigkeiten IV S. 192): 100. Mit dem H. Wachter war Er (Mose Germ.) nicht zufrieden, dass Er ihn des Spinosismi beschuldigt, sagte auch Er hatte ihn gezwungen von solchen materien zu disputiren, welche in seinem Buch enthalten.

110. Er lästert Christum nicht, will auch durchaus nicht gestehen, dass die Juden Christum lästern u. verfluchen, u. ob es gleich der gemeine Pöbel thäte, so würden sich doch verständige dessen nicht theilhaftig machen. Es sey eben wie die gemeine Leuth im Papstthum, welche H. Luther lästerten, dass Er die Würst noch schuldig sey, welche Er zu München in Bayern gefressen. . .

132. Er (Wachter) habe ihn des Spinosismi beschuldiget, da er doch selbsten wieder Spinosam geschrieben in seinem Buch salus ex Israële, von welchem Buch die Juden gesaget hätten, sie sähen wohl, dass er noch ein Anfänger im Judenthum.

134. Das Buch salus ex Judaeis habe er vor 2. Jahren geschrieben, u. darinnen Spinosam refutiret, unten stehe edit. Hamburgi 1670, welches aber nicht von Mosis Germani Büchelgen, sondern von Spinozae Tractat zu verstehen, welcher in selbigem Jahr zu Hamburg herauskommen (auch S. 137).

§ 18.

Vgl. Br. Bauer, Gesch. d. Politik . . S. 74 fg. 92. Saisset, Uebers. Sp.s p. XI. (Condillac, Traité des Systèmes ch. X. Voltaire, Lettres sur les juifs X. lettre 24. Vgl. Polignac, Anti-Lucrèce. Stewart, A general view of the . . philosophy . . Tl. II S. 173 der franz. Uebers.) Bei Hettner I: Seckendorf ein „Christenstaat" (1685). Boineburg, Pauli, Calow, Saubert.

§ 20.

Vgl. Voigtländer in „Theol. Stud. u. Krit." 1841. Bd. 2. S. 656.

§ 23.

Vgl. „Kurtze Anleitung zur Historie der Gelahrtheit" Halle 1718 Tl. III. S. 122. „Zwar wenn man (die „Ethik") ohne Absehn auf die Grundsätze lieset, so kommen darinn gute Lehren vor, seine Grundsätze aber verderben alles. Das Beste ist, dass (Spin.) sehr subtil und dunckel geschrieben, also dass die wenigsten die Geduld haben, sein Buch zu durchlesen, noch wenigere aber es verstehen können. Vgl. Tl. II 103. 196. 199. Von der Ethik heisst es (Tl. II S. 197): „(Spin.) hatte sie anfangs in holländischer Sprache nach der gemeinen Methode aufgesetzt, in welcher sie auch noch in Msto vorhanden. Nachgehends aber hat er sie more geometrico demonstriret . . . Er hat aber das Capitel de Diabolo, so in dem holländischen Wercke steht, gar weg gelassen." Ueber Coler urteilt Stolle (ebd. S. 304): „Ich habe diesen Colerum selbst gesprochen, auch vom Spinosa von seinen eignen Bekannten viele Nachrichten eingezogen. Ich kan aber wohl sagen: dass, so eyfrig und hefftig ich den Herrn Colerum gegen die, so er vor irrig hielt, befunden habe, er dennoch in dieser Lebensbeschreibung sich unpartheyisch aufgeführt, dass ich dieselbe vor ein deutliches Merckmahl der Verleugnung seiner selbst ansehe." Stolle war es auch, nach Ludovici, Streitschriften . . . S. 170, der sich s. Z. allein neben J. B. Wideburg beim Gutachten der Jenenser Fakultät in einem Separatvotum der angegriffenen Lehrfreiheit annahm.

§ 24.

P. 17. Ici . . il s'est élevé en nos jours un second Goliath, à sç. B. de Sp. . . 18. Nous fermerons. . la bouche à cet Ennemi de nôtre Foi. .

§ 25.

Von Wig. Kahler finden sich einige belanglose Briefe in der Wolf-Uffenbachschen Briefesammlung auf der Hamb. Stadt-Bibl. vol. qu. 43 p. 352 sq., 18 p. 97.

§ 26.

Vgl. Vernünft. Gedanken v. Gott⁴. Tl. 2. Frkf. a. M. 1740. S. 12. 13. 14. 396 f. 645. De differentia nexus verum sapientis

et fatalis necessitatis . . Halle 1724. Sect. II p. 57. 65. 80 u. a. Monitum ad. Comm. de differentia nexus . . 1724 p. 34. Theologie naturalis Pars II Sect. 2 § 716 (vgl. Ben. v. Spin. Sittenlehre nebst Widerlegung von . . Wolf, deutsch 1744) p. 978: „Spinozismus ab atheismo parum distat, et aeque noxius est, immo certo respectu magis nocet quam atheismus". Wolfs Lebensbeschreibung, hrsg. son Wutke, Lpzg. 1841, heisst es mit Hinweis auf die Vorrede zur deutschen Logik: „Spinosa in seiner Ethik und Raphson" (s. Schmidts Uebersetzung 1744 S. 694 [vgl. 679. 680. 682 ff. 687 f. — 697. 710—715.]) „haben sich im Demonstriren sehr schlecht aufgeführet, ob es gleich beiden an Verstande nicht gefehlet, auch beide in der Mathematik nicht unerfahren. Sie erklären viele Wörter durch andere gleichgültige, nehmen unbewiesen an, was öfters am meisten hätte erwiesen sollen werden, ja verbinden auch unterweilen gar die Schlüsse nicht miteinander, wie es billig geschehen sollte." S. 127 findet sich Wolfs bekannte Verteidigung Spinozas gegen den Vorwurf, den er selbst („De Differentia" . . p. 52) ausführlich angibt: „Spinoza autor damnatus habetur, quod naturam cum Deo confuderit, omnium rerum fatalem necessitatem defenderit, nec Deo, nec homini libertatem agendi concesserit, Christianae religionis mysteria et omnia in universum miracula negaverit, non vero, quod dixerit, naturaliter contingens existere non posse nisi per nexum seu ordinem infinitarum causarum." Hier heisst es auch (p. 56) „Monui autem in Metaphysica" (§ 1075), „non opus esse ut cum atheo de aeternitate mundi serram contentionis reciprocemus: etenim si vel maxime concedamus interea, mundum esse aeternum, nihil tamen in — de adversus Dei existentiam concludi posse, cum mundi aeternitas prorsus diversum quid sit ab aeternitate Dei, quia infinitum tempus non idem cum aeternitate proprie sic dicta" (vgl. § 7. 8. 10. 11. 17. 20). Briefw. mit Manteuffel bei Biedermann, Deutschl. im XVIII. Jhrdt. II S. 401. Vgl. Jacobi, über d. Lehre d. Sp. S. 24. Tennemann X 490, Helfferich, Leibn. u. Sp. S. 96 fg. Hettner, Ltrgesch. III S. 226 (s. über Joh. Lorenz Schmidt I S. 262. 270 f. u. das Gutachten der Jenenser Universität I S. 239). Pfleiderer, Rlgsph. S. 99.

In der kgl. Bibl. zu Breslau findet sich hdsch. „Verschiedenes über Chr. Wolff," für uns ohne Belang.

§ 27.

Vgl. Lange, Causa Dei et religionis natur. adversus atheismum et pseudophilosophiam . . Spinozianam et Wolffianam

1723 p. 64. Modesta disquisitio . . 1723 p. 137 sq.: An systema istud Leibnizii speciale de Harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita, cum systemate Spinosiano, respectu commercii inter animam et corpus considerato, tam multa habeat communia, ut pro adoptato aliquo pseudophilosophiae Spinosianae foetu haberi possit?" Entrüstet wendet sich Lange (p. 143) gegen den Herausgeber der opp. posth. Spinozas, der in der Vorrede „systema Spinozae cum ipsis christianae religionis principiis non vafre minus, quam impudenter, conciliare annititur, incautis sic escam adponens." Doch hält er Leibniz gegenüber Spinoza für (Nova Anatome. . p. 78 d) „multo magis ingenuum, quando eundem idearum nexum urget cum aperta sublatae libertatis confessione." „Videamus nunc," heisst es ebd. p. 151, „consensum Wolfianum cum portentis istis doctrinae moralis Spinozianis" (vgl. p. 28 fg. 127.) Die praest. Harmonie nennt er „chimaera, quae a pseudophilosophia Stoica et Cartesiana, nec non a Spinoziana, est formata, ab illustri autem Leibnitio adoptata et per sensum ingenii pigmentis pseudometaphysicis exornata". . . Vgl. Heydenreich, Natur u. Gott S. 91. Dict. phil. III p. 501.

§ 28.

Buddeus, Exercit. hist.-phil. de Spinozismo ante Spinozam habita, Halae Sax. die XX. Junii A. MDCCI respond. Friderico Werder Potsdam-Mesomarch. (!) (in Analecta hist. phil.) p. 310 heisst es von Spinoza: „christianus equidem videri voluit," seine Lehren nennt Budden (p. 311): „errores foedissimos planeque pueriles." „Deum cum natura ipsa turpiter confundit" (p. 312), sein System ist „male cohaerens, sibique nunquam non contradicens." Spinozismus zeigt sich bei Strato (317 sq.), Xenophanes (320), Parmenides (321), Plotin (329), Aristoteles (336), Abaelard, den Chinesen (351) und Indern, doch nicht in der Kabbala, was er auch in den Observ. Hallens. tom. I. XVI § VIII sq. gegen Wachter ausführt. Zum Schlusse heisst es (p. 359) „Contra maxima, quae nos circumstant pericula, a divina gratia unice petamus praesidium." In den „Theses theologicae de Atheismo". . Jena 1717 p. 163 behandelt Budden Spinoza: „pro atheorum nostra aetate principe". Non alium enim Deum, quam ipsam naturam admisit, quad perinde est, ac si diserte, nullum esse Deum, docuisset" (vgl. 165 sq. 496: „Spinozismum . . non tantum fundamento omni destitui, sed ἄλογον prorsus atque absonum esse, vel inde liquet, quod contradictionibus perpetuis et ineptissimis laboret . . sequetur, Deum ipsum mox hominem, mox

bovem, mox canem, mox ranam, mox aliquid quid fieri; et quoties animalia eiusmodi occiduntur, moriuntur, destruuntur, Deum ipsum occidi, mori, destrui . .") Vgl. Buddeus, Universal-Lexicon: Historia Ecclesiastica Vet. Test. Per. I sect. II § IV sq. p. 189—191 (über Spinozas Tract. de Iride): Comment. de veritate resurrectionis Christi contra B. de Spin. (in Meditat. sacr. Syntagm. Diss. theol. . p. 47 sq.). Gumposch, D. phil. Ltr. 258. [Unter den Hamburgens. Mscr. IV p. 24 XXV findet sich auch ein „Collegium theologiae moralis ad Buddei institutiones."]

§ 29.

Vgl. Brucker, „Instit. histor. philos." (Lpzg. 1790) p. 820 sq. „Kurze Fragen" (1736) VII S. 846 ff.

§ 30.

Vgl. Reimann, Catalog. bibl. theol. t. I sect. VI. p. 983.

§ 34.

Comm. de Deo . . Sect. II § 12 p. 57. Wolff unterscheidet sich von Spinoza dadurch, dass er „1) mundo absolutam et intrinsecam aeternitatem denegat. . 2) docet, hunc mundum a Deo esse libere electum . . . 4) omnia Dei attributa egregia firmat et connectit . . ." Der Spinozismus lehrt (p. 56): „Est mundi caeca series, ex necessitate absoluta corporum et spiritum unico hoc modo, quo omnia volvuntur, possibili fluens, citra Deum et omnem providentiam, ab aeternitate intrinseca actuali ad omnem aeternitatem intrinsecam absolutam et independentem "

Bilfinger, Comment. in Spinosae methodum expl. S. S. (Jena 1732, vgl. Notae breves in B. Sp. meth . . . 1733) p. 24. „Non utique Scripturis convenit divinis Spinoziana methodus; convenit autem humanis, . . non patimur divinas ad istam methodum paginas exigi."

Reimarus (von dem gleichfalls eine Anzahl Briefe „in der Wolfschen Briefesammlung), „Von den vorn. Wahrh." S. 160 fg. „Spinoza setzt in seinen Gedanken willkührliche Begriffe, nach willkührlichen Bedeutungen der Wörter, zusammen; darinn dasjenige, was er sich zu beweisen vorgenommen hatte, schon verborgen liegt. ." § 14 S. 163: „So fällt denn auch des Spinoza fatale und unbedingte Nothwendigkeit weg, welche er der Welt, ihrer Natur und ihren Begebenheiten beimisst." Vgl. Anm. 3b von Reim. d. Jüng. Strauss, Glbsl. I S. 60 f. Niedners Ztschr. f. hist. Theol. 1850—52 u. „H. S. Reimarus. ."

Lpzg. 1862, 2. Aufl. 1877. Tholuck, Gesch. d. Ration. S. 55. Hettner, Ltrg. II S. 48 ff. 53. 62. 66. Verz. d. Hdschr. i. Preuss. Staate I S. 128. Phil. 4. C. Mönckeberg, H. S. Reimarus u. Joh. Chr. Edelmann sagt von R. (S. 60): „Spinoza lehrte ihn, wie schon unter den Rabbinen aufgeklärte Männer, wie Aben Esra, Maimonides, gewesen waren, welche ganz anständige Gedanken über Schrift und Offenbarung geäussert." Vgl. ebenda S. 29.

Ploucquet, Princ. p. 232. „Ita vero lector bene intelligit, systema Spinozae a quovis ad idem attendente everti posse, quia inconstans est in notionibus, sibi contradicit, et e notionibus pro arbitrio determinatis ac non satis evolutis conclusiones elicit absolutas."

Baumgarten, (s. über ihn Semlers Autobiographie, Halle 1781. I S. 89. 95. 107 f. 172 fg. 202. 204) Gesch. der Religionspartheyen, hrsg. v. Semler (Halle 1766) S. 37. 39. 59. 129. Abriss einer Gesch. d. Rlgsparth. (Halle 1755) S. 13 u. § 12 Anm. Die kgl. Univ.-Bibl. Breslau besitzt handschr. „Praelectiones Theologiae Polemicae" (Halle 1744—45, Kollegienheft des stud. theol. A. F. Büsching), s. das. p. 87. 317. Vgl. Hettner, Ltrgs. II S. 38. [In dem „Colleg. Theticum in B. Joh. G. Neumanni (Prof. Witteb.) Theologiam aphoristicam habitum" scr. Joh. W. Jan. 1722/25" Bresl. Stdtbibl. Cod. 995 wird auch p. 28. 52. auf Spinoza bezug genommen. Eine Hdsch. „Widerlegung derer Atheisten, Deisten u. neuen Zweifler von F(rater) M. R(oppon) zu Oppeln 1781" besitzt die kgl. Bibl. ebdas.]

D. Töllners, des Schülers Baumgartens, Anti - Deistic (Kollegienheft, geschlossen am 12. Oct. 1770, auf der kgl. Univ.-Bibl. Breslau) § 2. B. Spin. nehrte sich von Glasschleifen und Zeichnen mit Kohle . . Er legte sich auf die Cartesische Philosophie und verstand Cartesii Definition von der Substanz so übel, dass er sagte, es gebe nur eine Substanz, die eine unendliche Vorstellung und Ausdehnung hätte und alle vorstellenden Kräfte in der Welt und alle Körper wären Theile derselben. Folglich wären alle Dinge in der Welt bloss Modificationes derselben, er war also ein Pantheist." Leenhof und Deurhoff will Töllner nicht als Spinozisten ansehen. „Es scheint, dass man die Leute nicht wohl versteht." Ebenso lässt er Matth. Knuzen als Skeptiker, nicht als Spinozisten gelten. Als warnendes Beispiel wird Casimir Lescinsky vorgeführt, „der 1689 des Atheismi wegen zu Warschau hingerichtet ward, da man einen Aufsatz von Einwürfen wider Gottes Existenz bei ihm fand" (vgl. Tl. II S. 36. 46. 49. 52. 58. 60).

Gottsched, Leibnizens Theodicee S. 604 Anm.: „Wenn nämlich das, was nichts wirken kann, den Namen einer Substanz nicht verdient; so ist alles, was da wirket, eine Substanz zu nennen. Ist aber diess, so giebt es ja unendlich viele Substanzen in der Welt, nämlich so viele, als Geister, Seelen und Körper sind; als welche insgesamt mit wirkenden Kräften versehen sind. Wo bleibt denn hernach die einzige Substanz des Spinoza? oder die einzige Wirkungskraft Gottes beym Malebranche?“ (S. 20 Anm.): „So wenig diese Lehre“ (Mal.s) Beyfall gefunden und eine Sekte gestiftet hat, so wenig wird auch ein neuerer deutscher Scribent“ (Fischer) „sich einen Anhang erwerben, der noch neulich ein Werk ans Licht gestellet hat, das den Titel führet: Vern. Gedanken von der Natur. . . Diese und dergl. Lehrsätze schlagen gar zu sehr in das mystische und enthusiastische Wesen ein, als dass sie bei Weltweisen, die nach deutlichen Begriffen zu gehen gewohnt sind, grossen Eingang finden könnten.“ Vgl. Joh. Chr. Gottschedius generosissimos . . commilitones ad praelectiones suas hiemales a. 1737 humanissime invitat simulque foedam Spinozismi maculam a recentiori philosophia aliquot programmatibus amovendam indicit. Lipsiae. § 4. 87.

Ad memoriam . . Dan. Aeg. Henrici 1738 § 1. § 3. (Non debuit itaque caussam sui ipsius definire Spinosa, antequam, quid per caussam simpliciter positam intelligeret, explicatum dedisset.) § 15. (Quae omnia quum satis ostendant, miserrime se dedisse auctorem Ethicae huius in definitionibus concinnandis; nihilque aliud effecisse, quam ut lectorem ambiguis parumque determinatis locutionibus in obscuritates maximas coniceret, ex quibus eluctari, vel oculatissimo difficile esset.“ Die Gedächtnisreden auf Riedel und Seyfert setzen diese Kritik fort. Vgl. über Gottsched: Hettner, Ltrg. I S. 355.

Trinius, Freidenkerlex. 1759. S. 419: „Das atheistische Lehrgebäude, welches von (Spin.) den Namen des Spinozismus führet, hat ihn zwar der Ordnung (formaliter), aber nicht dem Inhalt nach (materialiter) zum Urheber; indem schon vor ihm verschiedene eben das gelehret und vorgetragen, was er nur weiter ausgeführet, und in eine systematische Ordnung gebracht.“

Aehnlich heisst es bei J. W. Jäger, Histor. eccles. (Hamburg 1709) lib. X cap. III p. 340: „Spinoza primi systematis inter Atheos subtiliores architectus“ [vgl. J., „Spinozismus“ (Tüb. 1710): „nulla pestis generi humano funestior fuit quam Atheismus“ und p. 32 gegen L. Meyer: „Nos potius existimamus, mortem Spinosae sectis indicare, quod ut Atheista in-

felicem vitam clauserit". . .], Zedler, Grosses vollständiges Universallexicon (Lpzg. u. Halle 1744) Bd. 39, S. 80 („wodurch er sich einen so abscheulichen Nahmen gemacht, dass er für einen Patriarchen aller Atheisten gehalten wird, und ein Atheist und Spinozist einerley bedeutende Nahmen sind") u. 88 fg. und Chr. G. Jöchert, Allg. Gelehrten-Lexicon (Lpzg. 1751) S. 746 ff.

Ueber die Verbreitung des Spinozismus s. noch Spener, „Consilia et judicia theologica" . . (1709) P. I p. 63. „Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon" (1702). Bertram, „Gewissenhafte Anmerkung über die Wolffische Schutzschrift" (Lpzg. 1736) u. a. Vgl. Krakauer, „Zur Gesch. des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts" (Bresl. 1881) S. 20 ff.

§ 35.

Vgl. J. Wittich, „De nat. Dei . . cum Buddei epistola ad theologos Rotterdamenses" . . (Haag 1720) p. 15 sq. 27. 42 sq. 45. Bibl. bremens. Class. I p. 550.

Ueber Clauberg s. Tholuck, Vorgesch. II S. 248. Dict. phil. I p. 322 sv. Ein anderer deutscher Cartesianer Heinr. Horch war ein eifriger Gegner Spinozas. Vgl. seine Schriften gegen Sp. bei Trinius S. 433. Linde, Bibl. 395. 387.

Friedrich der Grosse selbst urteilt über Spinoza nicht anders, als es sich von dem Schüler Wolffs, dem Verehrer Bayles und dem „philosophischen Beichtkind" Voltaires, — nach seinem eigenen Ausdruck, — erwarten lässt. Er führt ihn nie unter den bedeutenderen Philosophen, wie Descartes, Locke, Leibniz, Wolff u. ä., auf. Wo er ihn bekämpft (vgl. Oeuvres de Frédéric VII p. 111. XXV p. 520. 531), folgt er Bayles Spuren. In seiner berühmten Schrift über die deutsche Literatur, wo er nächst Leibniz auch den grossen Gottesleugner in das philosophische Lehrprogramm aufgenommen wissen will, vertritt er Spinoza gegenüber den teleologischen Standpunkt. Und doch steht der Philosoph von Sanssouci dem von Amsterdam weit näher, als er sich dessen bewusst war. Sein immanenter Gottesbegriff, sein Determinismus, seine stoische Resignation, seine ethischen Anschauungen (vgl. Zeller, Fr. d. Gr. als Philosoph. Berl. 1886. S. 11. 43. 49. 62. 74. 114. 149) — alles dies zeigt ihn in mehr als einer Hinsicht Spinoza denkverwandt.

Freilich hat hiermit der Vorwurf des Spinozismus nichts zu thun, den er frühzeitig von seinem gestrengen Vater hören musste; denn Spinozismus war damals bekanntlich nur ein anderes Wort für Atheismus (vgl. auch den Brief d'Argens' an

Friedrich vom 27. Mai 1760). Friedrich konnte sich getrost gegen eine solche Bezichtigung verwahren. Er schreibt (27. Okt. 1732, Oeuvres XVI p. 75 sv.) an Grumbkow: „L'affaire qui à présent me tient le plus à coeur est de faire cesser tous ces mauvais discours dont je me suis toujours le sujet. Dieu est mon témoin que je n'ai jamais lu Spinoza, et que je ne l'ai pas, preuve de la fausseté des choses que l'on débite sur mon sujet."

Friedrichs Zeitgenosse Prinz August von Gotha urteilt über Jacobis „Briefe" (Goethe-Jahrbuch VI S. 50): „So viel lern' ich daraus, dass ich mich lieber blindlings an die Augsburgische Konfession halten, als seinen Spinoza lesen möchte. Was muss das für ein trocknes geometrisch-metaphysisches Geschwätz sein!"

Ueber die allgemeine Volksaufklärung unter Friedrichs Regierung urteilt ein Zeitgenosse (Ulrich, Ueber den Religionszustand in den preuss. Staaten. Lpzg. 1778. Bd. I S. 498 f.) „Ich kenne nächst Holland und England keinen Staat, der des Unglaubens wegen mehr verschrien ist, als den preussischen. — Ich bin auch in der That ehedem der Meinung gewesen, dass es in den Ländern des Königs von Preussen fast lauter Atheisten, Spinozisten, Hattemisten und Freigeister gebe. Die gelehrten Zeitungen erwähnen wenigstens in ihren Rezensionen dieser Namen zum öfteren." Die gefürchtetsten Feinde der Kirche hatten in Preussen Zuflucht und Anhang gefunden (das. S. 454. 501. 504. 508 ff. 514), so besonders Voltaire, Lamettrie, der Schüler des Spinozisten Boerhave, und Edelmann. Von Edelmann selbst soll Friedrich (nach dessen Selbstbiographie, hrsg. v. Klose S. 455) gesagt haben, „Ihro königliche Majestät müssten so vielen Narren in dero Landen freyen Aufenthalt verstatten, warum sie einem vernünftigen Manne nicht auch ein Plätzchen vergönnen sollten?" Friedrich begünstigt somit auch in Edelmann mittelbar den Spinozismus.

§ 36.

Abschriften der „Meditationes" finden sich in Göttingen (s. Verzeichn. der Hdschr. i. Preuss. Staate I S. 78. Hist. lit. 42) und in der Bresl. Stadtbibl. Auf dem Einband des letzteren Exemplars bemerkt der Abschreiber Enkelmann: „Liber impius et sacerrimus vid. Joh. Vogt, Catal. hist.-crit. librorum variorum ed. 3. Hamburg 1777 p. 450. Corn. Dietr. Kochius in „Defens. S. S. ab injuriis Scriptoris impuri Meditat. de Deo" . . . . . hat ihn widerlegt, insgleichen Chr. Thomasius, Jurist. Händel P. I Num. XXIV. pag. 333—358." Lau

nennt er: „Consiliarius Aulicus et Director in aula Curlandica." Von den „Meditationes, theses" etc. heisst es in derselben Hds.: „Liber atheisticus praecedente adhuc detestabilior, et ab eodem autore profectus, publica vero autoritate suppressus." Gegen die Entstellungen des Sachverhaltes seines Prozesses veröffentlichte Lau selbst „Die Original-Rede, welche der hochwohlgeb. Herr Tribunals- und Hofgerichtsrath Wilh. Ludw. von der Groeben als des kgl. preuss. Ehrw. Sambländischen Consistorii Praesident und Officialis bey einem gewissen Actu solemni retractionis i. J. 1729 den 6. Oct. an den hochfürstl. Churländ. Staatsrath und Cabinets-Directorem Th. L. Lau J. U. D. gehalten . ." (Altona 1736). „Bedencke er sich", heisst es hier (S. 9) „nur recht, doch auch ohne dasselbe wird er gestehen müssen, dass von der Zeit her, da er mit Gott und seinem Worte den Krieg angefangen, nachdem er demselben durch seinen verdammlichen Tract. de Deo. . gleichsam durch ein öffentliches Cartell unglücklicher Weise angekündiget und der Welt kund gemacht; er weder Stern noch Glück mehr gehabt." Unter den hier aufgeführten Schriften Laus finden sich neben meist juristischen Sachen: unter Nro. 11 eine teilweise Uebersetzung Boileaus, 12. „Die Menschwerdungs-Historie des Heylands der Heyden in gebundner Rede" (Kgsbg. 1736) und S. 26: „Religio Laici d. i. der Glaube eines Layen . ." (aus d. Engl.), „Vernünftiger Catechismus" (gleichfalls aus d. Engl.), „Politische Gedancken, wie Könige und Fürsten mit ihren Reichen und Ländern, auf vernünftige und christliche Weise können mächtig und reich werden", „Specimen bibliothecae librorum deperditorum" u. a. m. Für seine Biographie verdient Beachtung die „Palingenesia . . parentum suorum" (ebd. S. 24. 26). Vgl. über Lau noch Trinius S. 233 f. und Hettner I S. 49.

In den „Meditat. de Deo" heisst es (p. 5): „Appellent me Haereticum, atheum, Spinosistam . . . sicque semper mei juris et passionum dominus, tyrannicum eorum, innocentes contra has pagellas, harumque autorem, si quem intentaturi sunt processum, indifferentibus aspiciam oculis." (p. 6) „Spem tamen foveo, certissimam, quod et ipsi, ex singulari Gratiae Exuberantia, haut gravim sint permissuri, ut mea quoque gaudeam ratione et sensu: liber ut sim philosophus." (pag. 7) „Universalista sum et catholicus Deum colo. Vice-Deos honoro. Honeste vivo. Nuninem laedo. Suum cuique tribuo." Cap. I. § 1. Deus est: Deus existit. § 2. Utrum — que me et omnes, Sensus docent et ratio, Atheismus hinc nullus. Atheae notiones nullae. Athei Homines nulli." (Zu

§ 4 vgl. Edelmann, „Moses . ." 1740 S. 147.) § 5. „Existentia Dei nulla indiget probatione; Sensus enim omnium incurrit. § 6. Mihi ea patet ex mirabili tot Mundorum, Globorum Terraqueorum et igneorum . ., in quibus palpabili et visibili modo, Deus sese manifestavit ac revelavit." § 9. „Sed historica (revelatio) est: Nominum nixa traditionibus: multis subjecta naevis . . Potior mihi arridet Dei summi revelatio, per opera propria, quam aliorum verba . ." Cap. IV § 27 schildert Lau zum Schlusse Gott als Lebensideal: „liberum tunc ens: libere agens et libere cogitans. Sine rege: lege: grege: praemia non sperat: poenas non timet: vitia ignorat: peccata nescit: omnibus in actionibus dictamine praelucentis rationis et ducentis voluntatis, pro vitae Cyrosuris habens. Beata vita talis: imo divina! Assimilatur hoc modo creatura Deo: Deus enim libertate intellectus et appetitus gaudet. Tantum!"

§ 37.

Pfleiderer, Rlgsph. S. 115. Locke. „Ganz im Sinne Spinozas zeigt er, dass die Duldung der verschiedenen Glaubensmeinungen ebensosehr im Interesse des Staats sei . . wie sie dem Wesen der christlichen Kirche entspreche . . ebd. 117. Shaftesbury's Moral, die ihr nächstes Vorbild in J. Bruno's Schrift über die „heroischen Affekte" und in Spinozas Affektenlehre hat; mit diesem hat Sh. besonders auch den reinen Idealismus gemein, mit welchem er jede Lohnsucht verwirft . . . . (119). . . wie (er) Spin. mit Leibniz verbindet, so steht (er) am nächsten unseren Lessing und Herder, Schiller und Goethe. (123). Thom Morgan. Von dem sonstigen moralischen Deismus stand sein an Spin. erinnerndes mystisches Gottinnigkeitsbewusstsein weit ab. (124 f.) Peter Annet. Er machte gegen die Wunder das metaphysische Argument Spin.s geltend . . (128) Hume. Gegen die Theorie der jenseitigen Vergeltung erhebt er der ähnlichen Vorwurf, wie Spin., dass sie durch Einmischung der rechtlichen Gesichtspunkte von Lohn und Strafe in die Moral diese verderben. ."

§ 38.

„Vernünftige Gedanken von der Natur, was sie sey? Dass sie ohne Gott und seine allweise Beschränkung unmächtig sey. Und wie die einige untheilbare göttliche Kraft, in und durch die Mittelursachen, nach dem Maass ihrer verliehenen Würkbarkeit oder Tüchtigkeit, hie in der Welt alles allein würke? Durch fleissiges Nachsinnen, Ueberlegen und Schliessen gefasst

und zur Verherrlichung göttlicher Majestät, auch Förderung wichtiger Wahrheiten herausgegeben von einem Christlichen Gottes-Freunde (Chr. Gabr. Fischer) 1743." § 11 S. 10f „Gott ist also die einige selbständige Grundursache, nicht aber wie Spin. übel lehret, die einige Substanz". . . § 43. „Zwar scheinet Spin. hiermit auch einzustimmen, wenn er schreibet; das Vermögen der Natur ist nichts anders, als Gottes Macht und Kraft selbst. . Allein da er Natur, Welt, Gott, vor eine Sache hält; so ist er von unserer unanstössigen Lehre weit entfernet." § 56 S. 40. „Hätte Spin. Gott, Natur, Welt, nicht vor eins gehalten, so hätte er die Natur nicht theilen, noch sagen können: der Mensch sey ein Teil von der Natur, die er von seinem Vater empfangen hat. ." § 58 S. 43 heisst es, dass „weil die Welt keine verliehene Natur hat; sie nicht einmal den Namen einer Mittelursach, geschweige der Hauptursache verdiene; folglich Spin. die grösseste Verwirrung der Gedanken entdecke; wenn er von einer allgemeinen Weltnatur träumet; diese vor die göttliche Kraft selbst annimmt, zu Gott machet, und diesen seinen Gott nicht ausser dem Weltgebäude anzutreffen sich getrauet." § 83. Es gibt „keine allgem. Naturgesetze. . Es irrt demnach Spin., wenn er von ganz allgem. Naturgesetzen und Regeln etwas in den Sinn kommen lässet" Vgl. § 99 S. 71; § 41 S. 30 f., 196, 210. „Gott würkt in diese Welt äusserlich. Der Erfolg zeiget sich ausser seinem Verstande in eben dieser fertigen Welt. Da es aber unmöglich ist, ein so herrliches Werk als die Welt ist, ohne Angabe, Begrif und Ueberlegung . . . fertig zu stellen; so muss Gott der Herr, als der Stifter dieser Welt, vor ihrem Ausfertigen schon innerlich gewürket und längst vorher an die Welt gedacht haben. Es ist also mehr als gewiss, dass Gott d. H. vor dem äusserlichen Würken, schon innerlich gewürket habe". Vgl. S. 213. (714 fg. gegen Cartes., Leibn., Wolff. S. 743 gegen Malebr. S. 428 „hier zu Königsberg" verrät den Wohnort des Verfassers.) S. auch Fischer, „De primis scientiarum elementis". . Regiom. 1734. Praef.: „hos quidem Cartesii loquendi rationes probamus et imitamur". . p. 74 „Ex Substantiae definitione vulgari, sophisma Spinozae confictum facile refutatur. . ."

Vgl. Gött. Gel. Zeit. 1744 Stück 95. S. 813; Trinius S. 280 ff.; Allg. deutsche Biogr. S. 49 f. (Prantl).

§ 39.

„Histoire de l'Académie Royale des Sc. et B.-Lettres de Berlin." (Année M.D.CC.XLV. Tome I p. 121 sv., tome II p.

395 sv.), deutsch in „Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Aus den Jahrbüchern der Akademien, angelegt von M(ich.) W(issmann).“ Gött. u. Lemgo 1782. S. 9. 11. 17. „Wenn die Realität dieser Substanz, wie Spin. behauptet, einzig und allein in der Ausdehnung, oder in einer vollkommen gleichförmigen Materie besteht: so frägt es sich, wann, und wie hat sie ihre absolute Einerleyheit und Einförmigkeit eingebüsst? . . Bleibt die Materie durchaus beständig dieselbe, . . wie kömmt es denn, dass die Materie, woraus die Feder, mit der ich eben schreibe, nicht in Gold verwandelt werden kann, und warum hat sich die Materie, die in der Sonne ist, nicht in den Mond versetzt . .? S. 18. Auf solche Weise hat Spinoza ein Lehrgebäude zu Stande gebracht, welches sich, dem ersten Anblick nach, nach der Form der Elemente des Euklides zu bilden scheint, im Grund aber ein Gewebe der grössten Ungereimtheiten und der ungeheuersten Widersprüche ist. S. 23. Die Existenz der Substanz ist blos schwankend und unbestimmt. 26. Wär's denn nicht eben so natürlich, wenn man ein unendliches Thier methodisch zusammensetzte, welches als Substanz, weder Fleisch noch Fisch wäre, und doch durch seine Modifikationen die Insekten, die Fische und alle übrigen Thierarten hervorbrächte?“ S. 30. 34. 36. „Die Theile der Materie (bei Spinoza sind) von den Atomen des Epikurs nicht wesentlich verschieden,“ die „Ursache von ihrem Arrangement: der blinde Zufall, weil er (Sp.) es laut sagt, das höchste Wesen handle ohne Zweck, Wahl und Absicht.“ S. 37. 38. 43. 52. 53. 62. 64. Vgl. Mosheim, Anweisung die Gottesgelahrtheit vern. zu erl. S. 150; Trinius S. 434.

§ 40.

Vgl. Trinius S. 50. 287 fg.; Hettner II S. 42 fg. Ueber Laukhard s. seine Selbstbiographie u. Allg. d. Biogr. Bd. 18, S. 44.; über Gebhard ebd. Bd. 8, S. 483; Mayens Buch ist den Gräfinnen von Manteuffel gewidmet.

§ 41.

Christianus Democritus (d. i. Dippel), ein aufrichtiger Protestant. S. W. Bd. III S. 4. Fatum Fatuum p. 8 . . . „Wir haben aus täglicher Erfahrung und mit sufficienten Gründen dargethan, dass die Unordnung und Passionen im Geist auch die äussere Materie, mit welcher der Geist ein commercium hat, könne in Unordnung bringen“. Analysis cramatis harmonici

1729 p. 25 fg. bringt einen Dialog zwischen Spinoza und Wolff, wobei dieser den Kürzeren zieht. „Ich will hier einmahl gegen den Herrn Prof. Wolff einen Spinozisten agiren lassend ihn fragen, wie er mir beweisen wolle, dass ein Gott sey, der von seiner Materie wesentlich unterschieden, und dass diese Materie selbst nicht könne Gott, oder von aller Ewigkeit her gewesen sein?"

Vgl. Trinius S. 182 ff., S. 235 nennt unter Dippels Anhang auch eine Frau, „Madame Hubert" (Lettres sur la Religion essentielle à „l'homme" 1738). Gumposch S. 110; Br. Bauer S. 176 ff; Hettner I S. 65; Allg. d. Biogr.

In den überaus zahlreichen Gegenschriften wird manchmal auch Spinoza erwähnt, wie in Nelanders „Prodromus analyseos . ." Lond. 1730 p. 6. („Spinozae nullam facit injuriam.")

§ 42.

Vgl. Mendelssohns Brief an Lessing 19. Nov. 1755 (W. Bd. 13 S. 9 „Welch ein hölzerner Mann!"); Töllner, Anti-Deistik (ms.) § 12; Strauss, Glaubensl. I S. 199[87]. („Auf die Schriften dieses ebenso offenen als unruhigen Kopfes . . bin ich durch das Schriftchen von W. Elster, „Erinnerung an J. Ch. Edelm.", aufmerksam gemacht worden, dessen Zweck ist, mich als Edelmannus revidivus in Misskredit zu setzen. . Ich bin dem Büchlein dankbar für die interessante Bekanntschaft — wenn auch nicht des Herrn Rectors" (Elster), „so doch für die meines mehr verschrienen als gekannten angeblichen Vorgängers."); Selbstbiogr. Ed.s, hrsg. von Klose 1849; Gervinus, Gesch. d. d. Dicht. V S. 245 („Aber diese Beispiele wirkten auf das Volk nicht hinunter"); Danzel-Guhrauer, Lessing S. 394; Tholuck, Gesch. d. Rat. S. 172. 55; Hettner I S. 272. 294 f; Pünjer I S. 326 f; Biedermann II S. 389.

Die Breslauer Stadt-Bibl. besitzt eine Abschrift des „Glaubensbekenntnis . ." (cod. 2296 6), worin der Teil, welcher nicht dem Konsistorium übergeben worden, durch kleinere Schriftzüge kenntlich gemacht wird. Der Brief Edelmanns an Morgenstern („Verz. d. Hds. i. Pr. Staate" I S. 259 Phil. 143) ist, nach einer dankenswerten Mitteilung der Göttinger Bibliotheksverwaltung, ohne Belang.

In S. 119 des „Moses" bemerkt der Besitzer des Exemplars der Stadtbibl. zu Bresl., J. S. Müller: „Die Verse, welche der Consistorialrath Erdm. Neumeister, Hauptpastor zu St. Jacobi in Hamburg, einem Studenten in das Stammbuch schrieb, lauten, so viel ich mich erinnere — denn ich hörte sie vor mehr als 60 Jahren, und war damals kaum 12 Jahre alt, — folgendermassen:

„Was reimet sich auf Pietist?
Gar vieles, nur nicht wahrer Christ." (So weit citirt Edelmann.)
„Am besten reimt sich Bösewicht,
An dem nichts Guts mit Haut und Haar.
Sprichst Du: „Das reimet sich ja nicht?"
Ei, reimt sichs nicht, so ists doch wahr."

Darauf antwortet May (nach Edelmann in Kiel, nach Müller in Giessen): „Was reimt sich denn auf Orthodoxe?
Nichts anders, als ein grober Ochse."

Ausserdem findet sich auf der Einbanddecke dieses Exemplars die Bemerkung: „Liber perrarus ex confiscatione. Dieses sehr rare Werk ist, wie Sincerus (Nachr. von seltenen Büchern p. 343) versichert, für 14 Speciesdukaten verkauft. Der Verf. ist bekanntlich Joh. Chr. Edelmann;" und inbezug auf „Die Göttl. der Vernunft," heisst es: „Auch dieses Buch ist rar, wie alle Edelmannischen Schriften." Die Hamburger Stadtbibliothek besitzt mehrere Mss. von Edelm., so Msc. Theol. 1874: E.s 3tes Sendschreiben an Seine Freunde darinnen er seine Gedanken von der Unsterblichkeit der Seelen eröffnet 1749 3. Nov. bis 1754 5. Apr., und eine Abschrift von „Die erste Epistel St. Harenbergs an J. Chr. Ed. beantwortet und geprüft (Hamburgens. Mscr. IV p. 24 Nr. 5) S. Arch. f. G. d. Phil. X, 3.

Edelm. gab (Selbstbiogr. S. 351) Spinoza einem Freunde zu lesen, der sich sogleich mit Edelm. ernstlich an das Studium seiner Werke machte. „Es war uns armen, in der Finsterniss erzogenen Gemüthern damals noch wenig wissend, dass das erleuchtete Männer, schon lange vor uns, auf verschiedene Art gethan hatten; ja Br. (uder) Erhart wuste in diesem Punkte, ungeachtet er eines Priesters Sohn war, noch mehr, als ich, weil ich den Zweifel an der Göttlichkeit der Bibel beständig unterdrückt."

Nach Pratje „Histor. Nachr. von J. Chr. Edelm.s . . Schriften . ." (Hambg. 1753) war Ed. „weder rauh, störrisch, noch unangenehm, vielmehr freundlich, dienstfertig und gefällig und hatte sehr angenehmen Umgang, genoss in Berlin viel Achtung" . . Vgl. S. 115. Ed. habe Spin. abgewehrt. In „D. erst. Epistel St. Harenbergs" (1747) heisst es (S. 20): „Sie sehen wohl, mein Herr, dass Sie es mit einem Pantheisten zu thun haben, der die Stimme Gottes viel weiter hören kan, als Sie." (S. 71) „So nehmen Sie es dann den Freygeistern, denen sich der grosse Gott ein wenig weiter als Ihnen offenbahret, nicht übel, wenn sie denselben in einer etwas würdigeren Gestalt erblicken als Sie, denen Er sich nur in einem geringen Theile seines Gantzen, nehmlich in dem Menschen . . geoffenbahret."

Reimmann vermutet in dem Verfasser der Schrift (Hamb. Stadt-Bibl. Ms. Theol. 1864) „Cymbalum Mundi hoc est Doctrina solida de Deo, Spiritibus, Mundo, Religione ac de Bono et Malo Superstitioni Paganae ac Christianae opposita. Senec. Lib. I. de Benefic. Cavendum est ne pecorum ritu sequavamur, non qua eundem est sed quâ itur! Eleutheropoli anno 1868" statt eines Italieners, wie vorgegeben wird, den Deutschen J. E. XXX, d. h. wohl keinen anderen als Edelmann. Aus der Schrift selbst ist die Autorschaft nicht klar ersichtlich. Es heisst darin u. a. p. 76: „Sed ne novellum nostrum Carthesium negligamus, ille mirifico sibi placet de methodo suâ novâ demonstrandi Deum. Per ideam nempe hominibus innatam Deus â Philosopho nostro ostenditur. Gloriantur assectae, triumphum canunt..... Sed frustraneum Cartesianorum gaudium est frustranea cuncta illorum conamina. Nam plane non datur Idea de Deo." „Omnes ideas quas habemus, habemus de rebus corporalibus. Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Deus neque sub genere est neque sub specie. Ergo ideam de illo impossibile est habere." p. 77 (Schluss) „Nam hoc habeo compertum exploratumque omnia ista nosse ac scire posse mortales, quae ad conservationem ipsorum necessario faciunt. Nam hoc habet quodvis a natura animal, quo suam vitam corpusque tueatur. Cum ergo homini de Dei existentia nihil certi revelatum sit, hanc scientiam ad salutem" — [Rest fehlt]. Daraus leuchtet der atheistische Sinn der Arbeit zur Genüge hervor. Zu bemerken ist nur noch, dass der Vf. die Bibel, welche natürlich in ähnlichem Geiste kritisirt wird, in deutscher Uebersetzung citirt. Auch Grotius wird angeführt.

§ 43.

Klemm, „De θεοπνευσίᾳ" respond. Joh. Fr. Landbeck und Georg Fr. Hermann (Tüb. 1743); Klemm (respond. Chr. Fr. Moser u. Jak. Dan. Moser) „Disp., qua veritas historiae et doctrinae Mosaicae, atque adeo religionis Christianae, argumentis thaumaturgicis comprobatur" (1745).

Das „Sendschreiben . . an den Hofprediger Hack" (1748) wählt sein Motto aus Brockes „Ird. Vergnügen in Gott" Tl. VI S. 498:

„Wenn nicht die Obrigkeit gelindre Triebe nährte,
Und vielen Geistlichen den heiligen Eifer wehrte;
Es würde dem zu Ehr, der diese Welt gemacht,
Der grösste Theil der Welt gelassen umgebracht:"

Edelm. selbst hatte Brockes („Ev. St. Harenb. S. 45), der ja auch „Gott das Wesen aller Wesen" nenne, zu seiner Partei gezählt, wogegen ihn Pratje (a. a. O. S. 160) ausdrücklich in Schutz nimmt.

In den Anmerkungen zu D. Hollaz, „Exam. Theol. Acroam." (S. 782) sagt Rom. Teller: „Ita rationatus Spinoza, cuius crambem recoctam haud ita pridem adposuit famosus Edelmannus, nihil novi attulit." „Die neue Offenbarung über das Ev. St. Harenb." von J. L. V. M. C. E. (1748) spricht (S. 17) von „den ungereimten und voller Luftstreiche steckenden elenden Beweisgründen, welche Spinoza . . . anführt." Richter, wahrscheinlich der von Gottsched erwähnte Kommentator der „Théodicée", schrieb gegen Edelm. „Der verlohrene und wiedergefundene Moses" (Quedlinburg 1745).

Nach Pratje, („Histor. Nachr. . ."), der mit Recht (S. 19) in Edelm. einen Jünger des Chr. Thomasius vermutet, ist (S. 115) sein System „aus dem Spinozismo, Naturalismo, Pythagoräismo, Sadducäismo, Fanaticismo, Skepticismo und Indifferentismo zusammengestoppelt." Dass Ed. Freunde gefunden, ist (S. 157) „eine Sache, worüber man sich wundern müsste, wenn man nicht die Natur der Menschen, und in Sonderheit die Grösse ihres Verderbens und ihrer Unart kennete." (158) „Ich bin auf mehr, als eine Art und Weise, überzeugt worden, dass sich unter denen, welche vom Degen Profession machen, viele finden, die den Edelmannischen Irrthümern Gehör gegeben haben." „Gott legte ihn(Ed.) endlich aufs Siech- und Todtenbette. Hier entdeckte sich bald, wes Geistes Kind er sey, die nahe Ewigkeit vernichtete alle bisherige Uebertäubungen seines Gewissens, und die Hölle schlug in solche Flammen über ihn aus, dass er gewis in der äussersten Verzweifelung würde haben umkommen müssen, wo ihn nicht der beständige Beistand seines Seelsorgers oder vielmehr die Kraft des Wortes Gottes, das er ihm in den auserlesensten Kernsprüchen ans Herz legte, erhalten und die Fallstricke des Satans vernichtet hätte. Wie verfluchte er damals Edelmanns Schriften und Lehren!" Da hatte doch ein halbes Jahrhundert früher der schlichte Prediger Coler anders als der „Generalsuperintendent" Pratje über eines Atheisten Lebensende berichtet!

„Wir leben leider!" heisst es weiter (S. 160), „jetzt in einem solchen Zeitlaufe, da die Ruchlosigkeit ihr Haupt sehr empor gehoben hat . . Ja! so weit ist es gediehen, dass diejenigen, die wider Gott und die Religion zu Felde ziehen, sich allein für weise, kluge und starke Geister, uns übrigen aber . . für einfältige Köpfe und niederträchtige Seelen ansehen. . . ."

Edelmann hatte (S. 161 f.) selbst „unter der niedrigsten Gattung von Menschen" Anhänger (vgl. Fresenius, Pastoralsammlungen Bd. V S. 286). „Eine ganze Dorfschaft, die durch Ed.s Bücher so sie zum Theil sehr theuer angeschafft und begierig gelesen haben, wurde im Glauben irre gemacht . . Selbst bei den Juden, bei welchen Moses doch in so ausnehmender Achtung steht, hat Ed. . . . . Beifall gefunden, unerachtet er mit so weniger Ehrerbietung von Mose geschrieben hat . . Ueberdem weiss man, wie sehr der grösseste Theil dieser Leute sich von Gewinnsucht regieren lässt . . Ed. aber hat sich, wie man sagt, ihrer bedient, seine Schriften zu verkaufen, und sie weit und breit unter die Leute zu bringen". Dagegen heisst es an anderer Stelle (Selbstbiogr. S. 457), zweifellos eben so erfunden, Ed. habe sich gegen die Nachstellungen der Juden in Berlin mit bewaffneter Hand schützen müssen.

§ 44.

Goethe: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion:" Schiller bekennt keine Religion „aus Religion:" Vgl. Linde, Bibliogr. 404: A. E. Reuthei „Probatio quod B. d. Sp... non fuerit atheus" (Coeth. 1766/7); Jacobi, „Ueber d. L. d. Sp:" S. 168 („Ein Gespenst des Spinoz. geht in Deutschland herum").

Tennemann, Gesch. d. Phil. X S. 492; Schlüter, Lehre Spin.s S. 100: „Sicher gingen viele Kantianer nur darum zum Spinozismus . . über, weil sie jene anfangs gross und frei erscheinende, nachmals aber in engherzige, pedantische Philisterei ausartende Vernunftmoral unerträglich fanden, die jede edlere That . . von sich stiess, wenn dabei irgend ein Anschein von Natur, Neigung und Genialität unverkennbar wurde." . . (Vgl. Schiller: „Gerne dien' ich dem Freund". . .) „Zwerghaft und wie ein Jammerbild nahm sich eine solche Gestaltung des frei vernünftigen Geistes und Selbstbewusstseins gegen die Animositas und Generositas der Spinosischen Moral und gegen die heroische Hingebung des Subjekts selbst an ein taubstummes und blindes Alleins aus. . . ." Gervinus, „Gesch. d. deutschen Dicht:" V S. 300: „Kein Mann von Bedeutung erscheint in unserer Literatur, der nicht die Fessel der positiven Religion abgeschüttelt hätte, keiner aber auch, der sie nicht geachtet hätte an dem, der sie gern tragen mochte. . ." Jul. Schmidt, Gesch. d. d. Lit. im 19. Jahrhdt.[2] 1855. I: „Die Philosophie. bisher in ihren Formen hart und streng, suchte sich der Phantasie verständlich zu machen . . (S. 83) Die Verbindung mit

der Philosophie hat die Blüte unserer Dichtkunst beschleunigt. ." Ritter, Christl. Phil. II S. 466: „Ohne die Bewegung in der Philosophie kann man die neue deutsche Literatur gar nicht begreifen und eben so wenig die deutsche Philosophie, wenn nicht als einen Theil der literarischen Erhebung Deutschlands." Dauzel, Goethes Spinozismus S. 12: „Die Aufgabe dieses Jahrhunderts hat ganz eigentlich darin bestanden, in allen Gebieten seine Ausgangspunkte zu beseitigen." Hettner II S. 6. 34. 178. 195. 526; Biedermann, Deutschl. im 18. Jhrdt. (Lpzg. 1880) Bd. IV S. 740. 833[3]: „Man kann die Rolle, die damals der Spinozismus spielte, einigermassen mit der vergleichen, die heutzutage der Darwinismus spielt." (893) „Noch immer zwar empfand man einen gewissen Schauder, so oft der Name Spinoza genannt ward, aber man empfand doch auch den Kitzel, mit dieser angeblich so gefährlichen und zugleich auch durch ihre Consequenz so verführerischen Lehre sich näher bekannt zu machen." Vgl. S. 729 f. 732. 735. 738. 1092 f., II S. 56. 392 (vgl. Tholuck, Verm. Schriften Bd. 2, 1. Abt. S. 24); Windelband, Gesch. d. n. Philos. II S. 237. 244. 273.

Ueber Rousseaus Einfluss auf Lessing, Mendelssohn, Kant, Fichte, Goethe s. u. a.: „Gelehrter Briefw. zw. Reiske, Mend. u. Lessing" hrg. v. K. G. Lessing (Berl. 1789) S. 9. 254; Fichte, Beitr. z. franz. Rev.[2] S. 32 u. a.; Goethe (Hemp. Ausg. XXVIII S. 346; Janet zitirt in Rev. phil. 1882 p. 124 aus Baussire, „Les antécéd. de l'Hégélianisme en France" (1865) eine Kritik Spinozas bei Rousseau.

§ 45.

Lessings W. (Lachm.) Bd. X S. 6, XI S. 112 f.; Jacobi, Ueber d. L. des Spin. (1785) S. 12. 13. 41. Wider Mendelssohns Beschuldigungen (1786) 9 u. a.; „Gelehrter Briefw. zw. Reiske, Mendelss. und Lessing" S. 75. 204. 216. 293 (Less. zitirt „Sittenlehre Th. II § 126"). 303. 223; Herder, „Gott"[2] 190. 281; Schelling, „Denkmal . ." S. 46; Danzel-Guhrauer, Lessing 1881 Bd. II S. 372. 375. 378; Hebler, „Lessingstudien" (Bern 1862) S. 116 ff. 126. 133. 137; Strodtmann, „Lessing" S. 333 ff. 339. 387 409. 416; Schaarschmidt, „Der Entwicklungsgang d. n. Philos." 165[1]). 167 f. 168 („Less. ehrte in Spinoza den Mann, welcher mit kühnem Muth zuerst das Ideal einer voraussetzungslosen . . Wissenschaft nicht nur gefasst, sondern auch beharrlich durchzuführen Hand angelegt hatte . ."). 174. 176; Schwarz, „Lessing als Theologe" S. 69 f. 77. 89. 93. 97 („Lessing hat nur die Anwaltschaft für Spin. übernommen, da er angegriffen

wurde.“) 98; Heine, „Deutschl.“ I, 2 S. 69: „Beruhige dich im Grabe, alter Moses; dein Lessing war zwar auf dem Wege zu diesem entsetzlichen Irrthum, zu diesem jammervollen Unglück, nämlich zum Spinozismus, aber der Allerhöchste, der Vater im Himmel, hat ihn noch zur rechten Zeit durch den Tod gerettet. . ;“ Hettner, Ltrgesch. II S. 591 f. 596. 599. 594 (: „In seiner innersten Wurzel ist sein pantheistisches Denken von diesen Leibniz'schen Einflüssen so wenig berührt, das Lessing im Gegentheil sich zu der Meinung berechtigt glaubt, Leibniz selbst sei im Herzen dem Spinozismus zugethan gewesen. Wir nehmen daher keinen Anstand, in diesem Sinne Less. einen Spinozisten zu nennen, wenn anders von einem Bekenntniss eines bestimmten philosophischen Systems bei einem Denker gesprochen werden kann, der von sich sagt, dass sein Credo in keinem Buche stehe, und der es in keiner Weise auf eine vollständige und folgerichtig durchgebildete Schulphilosophie abgesehen hatte“). Vgl. S. 611; Pfleiderer, Rlgsph. S. 142 f.; Harms, „Die Philosophie seit Kant“ (Berl. 1876) S. 62. 65. 69 f.; Witte, „Die Philosophie unserer Dichterheroen (Bonn 1880) Bd. I S. 71 f. 79. 154. 205. 211. 266. 277 f. 309; E. Schmidt, „Lessing“ (Berl. 1884) Bd. I S. 452 f.; Biedermann „Deutschl. i. XVIII Jhrdt.“ IV S. 788 [3]). 792; Zeller (in Sybels Ztsch. 1870, aufgen. in). Vortr. 2te Samml. 1877, Gesch. d. deutsch. Phil. S. 366 fg.; Falckenberg, Gesch. d. n. Philos. S. 235; Stein, Sp. u. Leib. S. 7.

Auch durch Edelmann kann Lessing mit Spinoza frühzeitig bekannt geworden sein; denn bereits am 2. Nov. 1750 schreibt er an seinen Vater über de la Mettrie (L.'s Schr. hrsg. v. Maltzahn XII S. 23): „Edelmann sei ein Heiliger gegen diesen“. Mendelssohn fragt L. gelegentlich (vgl. C. Mönckeberg, Reimarus und Edelmann S. 189): „Sie kennen ihn [Edelm.] doch auch, liebster Lessing?“

§ 46.

Vgl. „Goethe und Werther“ hrsg. von A. Kestner (Stuttg. n. Tüb. 1854).

§ 47.

„Gel. Briefw. zw. . . Mend. u. Lessing“ S. 226. 293. 301; Mend.s Ges. Schrift., hrsg. v. Prof. Mendelssohn (Lpzg. 1844) Bd. V S. 403. Anm. z. S. 478. 633; Schwarz, Lessing a. Th. S. 49. 53 [3]; Hettner. Ltrg. II S. 208. 214; Biedermann. „Deutschld. . .“ III S. 274.

Aehnlich, wie Mend., urteilt auch J. Tr. W. Jerusalem, „Fortges. Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten d. Rel." (Braunschweig 1792) Tl. I. Vgl. Diestel, Gesch. d. alt. Test". . . (Jena 1869) S. 681 f.

§ 48.

Jacobi, „Ueber die Lehre des Spin." Einl., S. 1. 3. 6. 48. 162. 173., „Wider Mend.s Beschuld." S. 62 u. a ; Mendelssohn („Ges. Schr." 1844) Bd. V S. 633. 637. 641. (Zu beachten sind die Abweichungen der Wiedergabe des Briefwechsels bei Jacobi von dem Texte bei Mendels.) 696. 699. 703. 709. 712. 719; Jacobis Werke IV p. XXXVII f., S. 50 fg. 98. 167, III 494.

Vgl. Hegel, Gesch. d. Phil. III S. 532: „Erst dieser Streit brachte neue Anregung und es zeigte sich, welch Unrecht an Spinoza gethan und für welch Greuel der Spinozismus gehalten wurde." Goethe „Wahrh. u. Dichtung" (W. XXVI S. 308 f., XXXIII S. 233 fg. nennt den Streit ein „Zünd-Kraut zu einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer entdeckte". Gervinus, Gsch. d. d. Dicht.[2]) V S. 284 ff. gibt die erste Darstellung des Streites: „Das ganze Gespräch, obgleich aus einem nicht festen Gedächtniss aufgeschrieben, trägt völlig das Gepräge der Aechtheit an sich, und es war eine furchtsame Aengstlichkeit Mendelssohns, dass er daran mäkelte, dass er zu beschönigen suchte, dass er sich vor dem Vorwurfe des Spinozismus aus der Seele seines Freundes wehren zu müssen glaubte. . . Doch er sei, dass der Spinozismus Lessings wahrhafte Philosophie war, was konnte Jacobi der Freundin Reimarus antworten, die ihm die Hebung dieses Schleiers verargte . . .? Er, . . der doch den Grundsatz hatte, dass der „Weise nicht sagen könne, was er besser verschweigt"? Und wie kam Jac. vollends dazu, da er als Zeuge auftrat, zugleich als Kläger aufzutreten? . . Was half es, dass er immer protestirte, er wolle mit dem Namen Spinozismus nichts Arges verbinden, da die Welt mit dem Namen Atheist das Aergste verband?" „Engel und Goethe" gaben „wohl mit Recht" Jacobis Buch „teilweise Schuld an Mend.'s Tode." 287 f. (vgl. „Vorläufige Darstellung des Jesuitismus" 1786). 290.

Arnold Ruge, S. W.[2] Mannh. 1847 Bd. I S. 21. „Sie (Less. u. Jac.) haben die Scheu und die Unwissenheit, von denen der edle Spinoza „wie ein todter Hund" behandelt wurde, hinweggeräumt." (Vgl. S. 26. 34. 45. 148 u. a.)

Zirngiebl, „Der Jacobi-Mend.sche Streit . ." München 1861; Kayserling, „M. Mendelssohn" S. 454 ff. u. a.

Mann zu sein. („Ausgew. Briefe“ 1815.) „Briefe an versch. Freunde“ Bd. I S. 197 (an Zimmermann): „Der unfehlbare Weg, zum höchsten Grad der Glückseligkeit in dieser Welt zu gelangen,“ ist „der Mysticismus“. Vgl. Hettner Ltrg. II S. 463 f.; Gelzer, „D. deutsche poet. Ltr. .“ (1841) S. 62.

§ 51.

Hamann steht „vor Spin. wie die Ochsen vor dem Berg“ und quält sich mit ihm seit Jahren vergeblich. Sein System gilt ihm „als taube Nuss, als Lügensystem, als Auswuchs unserer verdorbenen Natur.“ („Kleiner Versuch über grosse Probleme.“) H.s Schr., hsg. von Roth, Bd. I S. 438: „(Spin.) hielt sich zuviel bei Spinneweben auf; dieser Geschmack verräth sich in seiner Denkungsart . . Spinnen und ihrem Bewunderer Spinoza ist die geometrische Bauart natürlich.“ In einem Briefe vom 26. Jan. 1785. (Jacobis W. IV 3. Abt. 1819 S. 19) nennt Hamann Spinozas Methode „incompetent und unbefugt.“ Er sieht „den Philosophen mit Mitleiden an, der erst von mir einen Beweis fordert, dass er einen Körper hat, und dass es eine materielle Welt giebt“. Vgl. S. 20. Am 31. März 85 teilt er Jac. mit (S. 42), dass er die „Ethik“ zu lesen begonnen; er hofft, dass es ihm nun „besser gelingen wird, das Punctum saliens dieses im Grunde fanatischen Pantheismi zu entdecken“. Am Pfingstdienstag 1785 (S. 45) ist er mit der Lektüre der Ethik fertig. Am 1. Juni (S. 53) hat er bereits Jacobis Aufsatz über den Spinozismus erhalten. „Ich zweifle, dass es weder Ihnen noch mir glücken wird, von Mend. verstanden zu werden.“ Den 28. Sept. (S. 80) hat Hamann Jac.s Schrift „schon dreimal durchgelesen.“ „Mit Ihrem Entschluss, dem Mend. zuvorzukommen, bin ich vollkommen zufrieden.“ Vgl. S. 81. 82.: „Kant ist mit Ihrem Vortrag . . sehr zufrieden.“ Auf Jac.s Brief vom 13. Oct. (S. 84: „Von den Berlinern erwarte ich das Schlimmste“) antwortet er am 23. (S. 89) „Mir selbst scheint der reine helle Kopf des Kabbalisten und Cartesianers noch eine sehr willkürliche Voraussetzung. . In meinen Augen ist schon Spin.s Aberglauben an die mathematische Form ein Blendwerk, und eine sehr unphilosophische Gaukeley. Mit der Untersuchung der fünfzehn Erklärungen und Grundsätze fällt das ganze erste Buch über den Haufen.“ Den 29. warnt Hamann seinen Freund vor den „Anfechtungen von B.“(erlin). Am 3. Nov. schliesst er aus einem Briefe Mend.s an Kant, dass man in Berlin über Jacobi sehr aufgebracht sei. „Man findet in Ihrem Spinozabüchlein, wie es Claudius nennt, des Spinoza Kopf, Herder's

Torso und Goethe's Zehen. Den 12. (S. 104) spricht er davon, etwas über Spinoza schreiben zu wollen. Am 17. teilt ihm Jac. sein Befremden über Kants Verhalten mit, worauf ihn Hamann schon am 20. wieder zu trösten sucht. (S. 112) „Ohne die geringste Abrede zwischen uns beiden musste es Ihnen, liebster Jac., eben so einfallen, Lessing zum Spinozisten zu machen. Vielleicht bin ich der erste gewesen, der den Rabbi Moses auf die Sprünge gebracht mit seinen Vorlesungen auszurücken .. Wir können also unserem beiderseitigen Erbfeinde gar nicht einräumen, ihn seine Lection zu Ende lesen zu lassen." Unterm 3. Dez. heisst es ferner (S. 113) „Ihr ganzer Spinozismus kam mir wie ein Geschwür vor, durch dessen Auf- und Ausbruch ich Ihnen Erleichterung zu verschaffen hoffte." Vgl. 114. 122. Am 30. Dez. schreibt Jacobi (S. 127): „Mich verlangt unaussprechlich nach der Nachricht, dass Ihr Tract. theol.-polit. und totius medicinae idea nova guten Fortgang gewonnen habe. . . ."

Hierauf folgen in kürzesten Zwischenräumen Hamanns Briefe vom 4. (S. 131), vom 10. (S. 137), 11. (138) und 15. (143. Jan. 86), worin er hauptsächlich über sein Verhalten zu Mendelssohn, der inzwischen gestorben, Reue bezeigt. Doch schlägt dieser Ton schon in den nächsten Mitteilungen vom 4., 5., 15. und 18. Febr. (S. 147. 153. 159. 161.) in sein Gegenteil um. Am 4. März ist Hamann wieder ganz im alten Fahrwasser: (172) „dass Sie in der ganzen Sache recht haben, braucht gar keines Beweises . . . . Ein Jude — ein Sophist und point d'honneur und Delicatesse! Wer hier nicht faule Fische riecht, hat keinen Geruch noch Geschmack . . (174) Ich habe gestern Kant besucht, der voll von der Mendelssohnschen Sache ist. Wir waren weit von einander in unseren Urtheilen". Gleiches berichtet er von Kant in jedem nun folgenden Briefe. Dagegen sieht er in Hippel (9. Apr. S. 229) einen „Gleichgesinnten." Am 7. Juni (S. 245) verfällt er wieder in den Armensünderton: „Wer wird mich nicht für den bittersten, niederträchtigsten Feind dieses armen, unschuldigen Menschen halten? in dessen Hause ich gespeist . . ." Darauf schreibt am 4. Juli (S. 256) Wizenmann an Hamann, der am 22. antwortet. Mit Kant, der „von einem Subject, causa sui" redet, vergleicht Hamann am 25. Oct. Spinoza mit seinem „Object, causa sei." Er macht sich zugleich (S. 293) an ein neues Studium der Ethik und der Literatur darüber. Ueber die Schmutzschrift „Der entlarvte Mendelss." heisst es am 4. Nov. (S. 297): „Ohngeachtet des Ekels über den unschlachtigen Ton, kann man sich des Lachens nicht enthalten über die

dumme Eitelkeit des Mannes.“ Dagegen schreibt Jac. am 20. Nov. (S. 314) über dieses Buch, dessen Autor man in ihm hatte sehen wollen: „Wir haben uns beynahe gewälzt vor Lachen. . Das Ganze ist ein wahrer goldner Spiegel für die Berliner, wenn sie nur recht hinein sehen wollten.“ Am 3. Dez. (S. 316) hat Hamann Jacobis „Briefe“ von neuem zu lesen begonnen. „Die Sprache,“ so heisst es den 27. Apr. 87 (S. 348) hierüber, „ist der Pappendeckel, den Du deinem Spinoza vorhängst. . Verba sind die Götzen Deiner Begriffe, wie Spin. den Buchstaben zum Werkmeister sich einbildete. So leichtsinnig ist die Ethik, dass mir daran ekelt“. . (349) „Spinoza ist Dein Hauptschlüssel, und seine Gläser sind für deine Augen vielleicht geschliffen, aber es ist unrein und gefärbtes Glas. Wie kannst du . . Mendels. beschuldigen, dass er ohne die geringste Veranlassung dir christliche Gesinnungen aufgebürdet, die weder christlich noch die deinigen wären?“ . . Wachters „Spin. i. Jüdenth.“ nennt Hamann (S. 351) „ein langweiliges, ekles Buch.“ Seinen Elucidarius hat er „vor mehr als 20 Jahren . . gelesen, und Auszüge gemacht, ohne sie zu verstehen.“ Noch deutlicher heisst es den 29. Apr. (S. 357): „Es thut mir wehe, dass du noch immer am Spinoza kauest, und den armen Schelm von cartesianisch-cabbalistischem Somnambulisten, dem Leibnitz seine harm.-praest. entwandt haben soll, wie einen Stein im Magen herumträgst,“ und am 3. Juni (S. 372): „Du hängst überhaupt zu viel an Kunstwöttern der philosophischen Sprache . . . Und hierüber ist Spin. das deutlichste Beyspiel.“ Den 19. Nov. (S. 389) berichtet Hamann: „Den 13. d. M. haben wir die erste nächtliche Vorlesung über dein Spinozabüchlein gehalten.“ Noch einmal kommt er am 24. Mai 88 (S. 428), gelegentlich der Lektüre Condillacs, auf den Spinozismus zurück.

. Vgl. Schlüter S. 106; Gervinus IV S. 402; Hettner III.1 S. 306. Jacobi berichtet am 13. Dez. 1785 an Goethe (S. 96 f.): „Hamann meynt, meine Sache sei so gut, mein Handel so rein — mein Spiel so gross und ehrlich, dass es durch niemand als mich selbst verdorben werden könne“ u. s. w.

„Der entlarvte Mos. Mendelss. oder völlige Aufklärung des räthselhaften Todesverdrusses des M. Mend. über die Bekanntmachung des Lessingschen Atheismus von Jacobi . .“ Amsterdam 1786. Der Verf. ist der als „Zopfschulz“ s. Z. bekannte Prediger J. Heinr. Schulz (s. über ihn: Hettner II S. 252), ein

erbitterter Feind Mendels.s. Bei dem entschieden Jacobi freundlichen Tone und der häufigen Anführung des „Asmus“ lag es allerdings nahe, den Verfasser in Jacobis Kreise zu suchen. Nach Schulz ist es Mend. gewesen, der den Streit hervorgerufen (S. 6, vgl. 3. 4). Seine Schrift „an die Freunde Lessings“ ist ein Gewebe von Widersprüchen (S. 58, vgl. 60. 64. 69. 71. 82). Jacobi dagegen ist (S. 40, vgl. S. 44) der „unschuldige, “„ahnungslose Gutmüthige“. (S. 45, vgl. 46.) „Allein nun wurde dem Jac. die Sache zu bunt. Die Augen fingen ihm an aufzugehen.“ Auch über die Verhältnisse der Berliner Judenheit scheint der Verf. genau unterrichtet zu sein (s. S. 17 f., 19).

§ 52.

Am 28. Apr. 1788 schreibt („Jac.s auserl. Briefw.“ S. 458) Fr. L. Graf zu Stolberg an Jac.: „Ich danke Ihnen herzlich . . für das durch unsern Claudius mir mitgetheilte Manuscript. Auch diese Büberei, ja vorzüglich diese Büberei der Berliner, verdiente eine so scharfe Rüge, erforderte sie vielmehr“. (S. „Deutsches Mus.“ 1788 St. 4; vgl. Jac. W. Bd. IV Abt. 3 S. 417.) Am 19. Mai 89 berichtet er (S. 502) über Moritzens Abfall. Vgl. Hellinghaus, Briefe Fr. L. Gr. zu Stolb. und der Seinigen an J. H. Voss (S. 145. 147). Stolb. konstatirt mit Schadenfreude Lessings Spinozismus.

§ 53.

Forster schreibt am 21. Jan. 87 (H.s „Nachlass“ II S. 397) an Herder, er nehme es Kant, übel, dass er es mit den Berlinern halte. „Denn mich dünkt, man könne in dem Streit zw. Jac. und Mend. nur eine Meinung haben, und dies ist sicherlich nicht die Mend.sche. Ich würde freilich auch lieber mit Lessing . . den Irrthum behalten, dass kein freier Wille ist; nur Mend.s Schwäche und Blösse ist mir offenbar“. .

Jac. schreibt am 3. Mai 86 (Briefw. S. 407) an J. Müller: „Dass Ihnen mein Büchlein über Spin. nicht missfallen hat, ist mehr als Trost gegen das Missfallen daran, welches so viele andere mir öffentlich zu erkennen geben. So wenig ächt philosophischen Geist, . . so viel dummen und bösen Leichtsinn unter meinen Landsleuten hatte ich doch nicht erwartet. . Es ist unbegreiflich und entsetzlich.“ Joh. v. Müller S. W. (Stuttg. u. Tüb. 1834) Bd. 30, Tl. 2 S. 140. 152. 156.

§ 54.

Von Hemsterhuis erhält Jac. am 22. Febr. 1788 (S. 456) das Lob: „Vous êtes le premier qui ait donné le vrai tableau du Spinosisme et de son auteur; tellement que si .... quelque Athlète exercé désire de se mésurer avec ce géant redoutable, il fera bien de regarder long-temps sa taille et ses armes que vous venez de lui rendre." Vgl. Jacobi „Ueb. d. Lehre d. Sp." Einl. S. 7. 38. 39 f. 50. 56 f.; „Wider Mend.s Besch." p. I. II. S. 105; „David Hume" (Bresl. 1787) S. 56. 58. 114.; Herder „Gott"[2] S. 297[1]. 18; Francke, „Schicks. des Spin.mus" S. 47; Schlüter S. 15.

Hemsterhuis (Werke, deutsch Lpzg. 1787) „Brief über den Atheismus" S. 148 f. 151 fg. 159.

§ 55.

Jean Paul schreibt am 3. Dez. 1798 (Jac.s Briefw. II S. 263) an Jac.: „Wie leicht rettete ich mich durch alle kritische und fichtesche Strudel bloss mit Ihrem Ruder! Schon die einzige VIIte Beilage in Ihrem ewigen Spinoza ist die Rechtfertigung, der Inbegriff, die Auflösung und das Gegengift der ganzen Kantischen Vernunft-Critik." Am 4. Juni 99 (S. 283) bewundert er Jac.s Tiefsinn in seinem „Spinoza." „Herder schrieb jetzt die zweite Aufl. von „Gott" und strich den kleinsten Seitenblick gegen dich weg, so viele Schmerzen ihm auch dein Spinoza gab." Herders „Meta-Kant" setzt Jean Paul (am 3. Aug. 1802, S. 312) „im Tiefsinne an, und in der athletischen Diction über den Spinoza." Am 25. Jan. 1816 (S. 450) erwähnt er zum letzten Male das „ganze, blinde, taube Spinoza-All." Vgl. „Herders Nachlass" (1857) Bd. 2 S. 245.

Vgl. Schlüter 106. Hettner III_2 S. 413.

§ 56.

Jac. erwähnt seinen Briefw. mit Mend. in dem Briefe an Lavater vom 27. Mai 85 (S. 376 f.). Lavater wünscht diese seine Briefe zu lesen (30. Juni). Den 15. Sept. 86 (S. 408 fg.) schreibt Jac. an L.: „Wie bist du mit den „Resultaten" zufrieden? . . Es ist leider schon etwas ruchbar geworden, dass sie nicht von Herder, wie man ganz zuverlässig in Berlin behauptete, sondern von diesem jungen Manne "(Wizenmann) „herrühren; und da er seit einem Jahre in meinem Hause lebt, wird es an boshaften Anmerkungen nicht fehlen. Ich bin

gegenwärtig mit der neuen Auflage meiner Briefe über Spin. beschäftigt, die schon auf die Jubilatemesse von mir gefordert werden." In dem Briefe Lavaters vom 5. Sept. 87 (S. 426, vgl. den vom 18. Apr. S. 411) heisst es: „Ich sehe, damit ich mich durch einen Salto mortale erkläre — den Gott des Spin. und Christus in jeder menschlichen Natur! Im schaffenden und vegetirenden Menschen die Gottwelt des Spin., in jedem freithätigen — den Gottmensch Christus. (S. 427.) Wie jeder sich ansieht, sieht er das Universum an. Nun kann ich mich entweder bloss als Maschine ansehen . . — dann ist mir Spin.'s Welt recht, oder ich kann mich als ein freithätiges Selbst ansehen, dann ist mir der Bibel Gott recht. So vereinig' ich Spinozismus und Christenthum, das sich wie Ja und Nein aufzuheben scheint; ob es mehr nicht aufhebt, als der Mechanismus und die Freithätigkeit unsere Natur . . Ja, Spinoza selbst könnte sich einen Christus als das non plus ultra von Kraftprodukt seines Universums denken, wodurch sein Universum determinirt schiene." Es (S. 429) „hat der Atheist und Spinozist Recht, wenn er eine Demonstration Gottes . . als unmöglich verwirft." Am 13. Dezember (S. 440) schreibt er: „Deinem Spin. seh' ich mit Vergnügen entgegen. Le Sage, dem Heisch das Buch von Dir überbrachte, staunte über unsere Freundschaft," und den 13. Mai 89 (S. 499): „Deinen Spinoza habe ich erhalten . . . Was ich daraus las, war mir tief eindringend, nützlich für Geist und Herz. Ich gab ihn der . . Madame Schultheiss."

„Physiognom. Fragm." (Lpzg. u. Winterthur 1777) 3. Versuch wird Spinoza als Mystiker neben Spener, Guion und Zinzendorf behandelt. (S. 277) „Wie steht der Mann in sich und auf sich allein! Wie wandelt er eigene Pfade ohne Rückblick auf Schmäher und Nachfolge! Wie bildete, wurzelte er sich in tiefer Stille! Welche stille Festigkeit in der Stirne! Was liegt nicht für erstaunlicher Verstand zwischen den Augenbraunen bis zur Nasenwurzel! Wie viel und tief bemerkend der Blick! Wie aufspürend alle lockere Stellen jedes ihm begegnenden Systems! Wie ermüdet von Denken, Forschen, Zweifeln. — In dem obgleich gewiss nur halb wahren Munde wie viel Weisheit und stiller Adel — Laune und Salz! Das ganze Gesicht ein liebliches Gemisch von Trübsinn, Kampf mit Zweifeln und philosophischer Behaglichkeit — die geglaubtes Gefundenhaben der Wahrheit erzeugt. Die Miene lächelt den Voltärischen Vers: „J'ai des plats ecoliers et des mauvais critiques".

Vgl. Lichtenberg, Verm. Schriften[2] Bd. 8. S. 151. Gervinus V S. 259.

§ 57.

Rehb. hatte Ende 1785 Jac. seinen Standpunkt auseinandergesetzt, worauf ihm Jac. den 2. Mai 88 versichert, dass „ich seit einiger Zeit bes. oft und viel an Sie gedacht. . Ich denke aber, wir wollen . . gute Feinde seyn."

Reh. „Sämtl. Schr." Bd. I Tübing. 1828, S. 5. 7. „Ich bin einer der ersten, vielleicht der Erste unter denen gewesen, die der Tiefe seiner Einsicht in das Wesen abstracter Vorstellungen und seiner metaphysischen Ideen, und der Consequenz in ihrer Ausführung eine Bewunderung widmeten, die bald zu einer Art von Mode in der deutschen Philosophie geworden ist." Rehb. „gelangte mit Spin. dahin, die blossen Begriffe des Denkens, der Ausdehnung, der Existenz, für Realitäten, und endlich für das einzige wirkliche zu erklären." (S. 8.) Doch nimmt er Spin.s Lehre „gar nicht für erwiesene Wahrheit, sondern nur für ein vollkommenes Kunstwerk . ., das in seiner Art nicht übertroffen werden könne."

Reh. „Ueber das Verh. der Metaphysik zur Religion" 1787 S. 16 ff., bes. S. 70. „Ueber d. Wesen der Kräfte" (S. 75). Vgl. Francke, Schicksale S. 31 fg. 90; Gervinus V S. 284; Schmidt, Spin. u. Schleierm. S. 45; Gumposch S. 396; Kestner, Goethe u. Werther S. 272.

§ 58.

Mend. (Ges. Schr. 1844. V S. 641) sendet Garve seine „Morgenst." mit der Bitte, diese sowie Jac.s Schrift zu lesen und ihm sein Urteil mitzuteilen. „Sonderbar! der Mann kennt mich nicht, ich kenne ihn nicht. Er fordert mich durch eine dritte Person zu einem Briefwechsel auf; und macht ohne mein und dieser Person Erlaubniss . . aus diesem Briefw. bekannt, was ihm beliebt . . nichts von der unwürdigen Art und Weise zu sagen, wie er Lessing mitspielt, der sein Freund gewesen sein soll. . Ist es Unbesonnenheit, Schwachheit oder böser Wille?" Jacobi an Garve a. a. O. S. 376 (27. Apr. 1780); „Briefe von Garve an Weisse" (Berl. 1808) I S. 232; Briefw. zw. Garve und Zollikofer" (Berl. 1804) S. 373. 374. „Was mir vorzüglich missfällt, ist das revoltirende Gedicht, die so dunkle Entwickelung des Spinozistischen Systems, aus welcher doch erhellen soll, dass die Vernunft, wenn sie mit ihren Nachforschungen auf den Grund geht, kein andres System annehmen könne, und dann die ebenso unbegreifliche Rückkehr zu dem Glauben an Gott. . . Was für eine ganz andre Arbeit ist Moses seine!" S. 381. 392. (27. Sept. 87) „Unsre neuen deutschen

Metaphysiker werden mir bald zu hoch werden... Ich bin an die Quelle unsrer sublimen Metaphysik gegangen und habe den Spinoza selbst mit aller Aufmerksamkeit gelesen. Ich gestehe es, ich danke es denen sehr, die mich dazu veranlasst haben."

„Ueber das Dasein Gottes" (Neue Aufl. Bresl. 1807) S. 241. 243. 245.

Vgl. Schmidt, Sp. u. Schleierm. S. 39.

§ 59.

Platner, „Philos. Aphorismen" (Lpzg. 1793) Tl. I S. 402. 403. 406. („So scheint" Sp.s System „nur den Begriff Substanz vorbehalten zu wollen, der Grundquelle aller Thätigkeit in der materiellen und geistigen Welt; und aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, ist es beydes, schwer zu widerlegen und schwer zu vermeiden." 408. 565 f. 581. Bd. II (Lpzg. 1800) S. 211.

Vgl. Schlüter 98; Gumposch 200.

§ 60.

Jacobi „Ueber d. Lehre d. Spin:" S. 8. 13. 29. 54. 55. 166. 172; „Wider Mend.s Besch." 55; „Von den göttl. Dingen" (Lpzg. 1811) S. 124. 154. 155 fg.; (S. W.) IV S. 125 f. 189. 161; Jac. an Goethe 19. Febr. 1808 (S. 245). „Es giebt nur zwei von einander wesentlich verschiedene Philosophen. Ich will sie hier Platonismus und Spinozismus nennen. Zwischen beiden Geistern kann man wählen, d. h. man kann ergriffen werden von dem einen oder dem andern, so dass man ihm allein anhangen, ihn allein für den Geist der Wahrheit halten muss . . ." Etwas gemässigter spricht Jac. in der letzten Auflage seiner „Briefe über d. L. d. Sp:" (1789) p. VI. XX. XLIV. S. 25 Anm. S. 190 Anm. 1). 225 Anm.: „Nicht alle Spinozisten etwa sind Gottesleugner, die einen blossen Schaum von Spinozismus" zeigen; „nur die recht verstandene Lehre Spinoza's verträgt keine Religion:"

Vgl. Herder „Gott"[2] S. 205; Schelling, „Denkmal" S. 38; Francke, „Schicksale" S. 41; Jäsche, „Pantheism:" I S. 42; Fr. Ancillon „Ueber Glauben u. Wissen" . . (Berl. 1824) bei Kuhn „Jacobi" (1834) S. 110; vgl. Kuhn S. 3. 143; Pfleiderer „Rlgsph." S. 124; Biedermann, „Deutschld:" IV S. 849 f. 854; Kuno Fischer VI[2] S. 219.

§ 61.

„Verm. Schriften"[2] (Gött. 1844) Bd. I S. 67: „Der Spinozismus und der Deismus führen beide einen verständigen Geist

so gewiss auf Eins hinaus, dass man, um zu sehen, ob man in dem erstern richtig ist, sich des letztern bedienen kann, so wie man sich des Augenmasses oft zur Probe der genauesten Messungen bedient." S. 291: „Nichts beweiset mir so deutlich, wie es in der gelehrten Welt hergeht, als der Umstand, dass man den Spinoza so lange für einen bösen nichtswürdigen Menschen, und seine Meinungen für gefährlich gehalten hat." Ueber L.s Weltanschauung vgl. ebd. S. 67 (über Christus), 69 (die Kantianer), 150 (Determinismus), 255 (Garve und Lavater), Bd. 7 S. 18 (Theologie) u. a.; Schlüter S. 105; Gervinus V S. 163; Hoffmann in d. Vorrede zu Fr. v. Baaders S. W. Bd. I p. LXVII; Hettner III$_1$ S. 314. S. 412. 3, $_2$ S. 18.

§ 62.

Jac. (Briefw. S. 376. 24. Apr. 85) an Herder: „Urteile selbst, wie mir zu Muthe werden müsste, wenn du mir von neuem sagtest, ich verstünde den Spin. unrecht." Herder antwortet am 6. Juni: „Das System Spin.s ist hier" (Briefe über d. Lehre d. Sp.) „im Wesentlichen dargestellt, wie ich mir's denke." Vgl. S. 408 f.

Herders Nachlass Bd. 2 (1857) S. 239. 245. 252 ff. 261 f. 270 f. 275; „Gott"^{2} S. 25. 110. 155. 209. 280 („Spin.s Philosophie war lange vor ihm und wird lange nach ihm bleiben". W. IV S. 57. „Sp. Märtyrer der Humanität". Werke XII S. 26. Jean Paul nennt H.s Philos. einen „grossartigen Spin.mus des Herzens". Vgl. Francke S. 35 fg.; Schmidt, Sp. u. Schleierm. S. 43; Dorner, Gesch. d. prot. Theologie (1867) S. 740; Danzel-Guhrauer, Lessing S. 488; Jul. Schmidt, Ltr. d. XIX. Jhrdts. I S. 12; Hettner III, 1. S. 73 ff. 83. 86 f. 92 ff. 101; Pfleiderer. Rlgsph. S. 198 ff. 201. 203. 205. 207.

Haym, „Herder" Bd. I (Berl. 1880) S. 673. 676. 635: Witte, „D. Philos . ." 208. 273; Harms. d. „Philos . ." S. 85. 90. 292; Biedermann „Deutschl." IV S. 834[1]. 835 f.; Eucken. „Gesch. u. Kritik d. Grd.begriffe d. Ggwt." (1878) S. 134.

§ 63.

Schriften der Goetheges. Bd. 7 S. 393 f. Bd. 8 S. 100 (Weimar 1893) Xenien 1796 No. 865. „Ein Zweyter" (Spinoza). „Weil es Dinge doch giebt, so giebt es ein Ding aller Dinge: In dem Ding aller Dinge schwimmen wir, wie wir so sind." Bd. 2 (1886 S. 168; Goethe aus Italien an Fr. v. Stein: „Herder

scherzte immer mit mir, dass ich alle mein Latein aus dem Spinoza lernte, denn er bemerkte, dass es das einzige latein. Buch war, das ich las" (S. 389). Einen latein. Spin. hatte Herder am 25. Dez. 1784 der Frau von Stein und ihm geschenkt.

Viehoff, Goethes Leben III S. 104. („Das botanische εν και παν war ihm in Sicilien klar geworden.")

Falk, Goethe aus näherem pers. Umgange dargestellt (Lpzg. 1832) S. 82 („Es giebt ein Mysterium so gut in der Philosophie wie in der Religion"); Jacobi „Ueber d. L." S. 12. 48; Danzel, „Ueber Goethes Spinozismus" (Hamburg 1843) S. 17. 26 f. 28. 42. 50. 57. 71. 73. 92. 122; Schlüter S. 31. 37. 106; Jul. Schmidt, Ltrg. d. XIX. Jhrdts I S. 63. 274. 290; Heine, „Deutschl." II S. 92, vgl. 149; Auerbach, Uebersetzg.[1] Einl. S. CXX; „1000 Gedanken des Collaborators" S. 163. „Die Philosophie entspricht dem Ausbau dichterischen Empfindens; zum Unterbau giebt das konkrete Leben festen Halt. Auch hierin ist Goethe wiederum Muster. Die beiden Männer, die am mächtigsten auf sein Naturell einwirkten, sind Justus Möser und Spinoza; jener in der Jugend, dieser im vorgerückten Lebensalter." K. Fischer, „Spinoza" (Vortrag) S. 11; Hettner III$_1$ S. 126. 178 f. 181. 223 f. 225. 546; Koberstein „Gesch. d. d. Nat. litr."[5] (1873) IV S. 261[19]; Pfleiderer, „Rlgsph." S. 227 f. 230. 232 f. 235. 237 f.; Jul. Schmidt, „Gesch. d. d. Ltr." 1886 II S. 194. III 85. Ueber Goethes Philosophie s. (Taschenausg. 1840) Bd. III S. 194. Bd. 22 S. 219. 220. 273. 278. Bd. 23 S. 113. Bd. 27 S. 288. Bd. 36. S. 73. Bd. 17 S. 35; Briefw. mit Jacobi S. 189 (8. Sept. 1794). S. 225 (23. Nov. 1801). 261 (6. Jan. 1813).

§ 64.

Schillers Briefw. mit Körner (Lpzg. 1859) Bd. I S. 105. 127. 144. 146 ff. 297. 277; Ueberweg, Sch. als Hist. und Philos. S. 34. 36. 38. 53. 84 f. 87. 174; Hettner III, 3, 2 S. 173.

Conz, Ben. v. Sp.s th. pol. Abhdlg., neu übersetzt mit den von Herrn von Murr hrsg. Anmerkungen des Verf. zu diesem Tr. . ." (Stuttgart 1806), Vorber. S. VII ff. XVI. XIX. XLIII. („Auch ich kann nicht besser diese Vorrede schliessen als mit den Worten Jacobis: Sey mir gesegnet, grosser Benediktus!") S. LI. („Fragment über Spin.s Lehre von einem Freiwilligen.") LVIII. LXIX. („Man könnte sagen: nach Spin.s System ist Freiheit in der Mentalwelt, was in der Körperwelt Bewegung, dass wir uns bewusst sind, bewegt zu werden, und die Nöthigung mit Lust verbunden ist, bringt den Begriff der Freiheit in uns hervor.") LXXVI. Vgl. „Aus Schellings Leben" II S. 189.

§ 66.

Vgl. K. Rosenkranz, Höld.s Leben (Berl. 1844) Vorr. S. IV f.; Hettner III, 3_2 S. 418. 422; Gottschall, „Deutsche Nat. Ltr. d. XIX. Jhrdts." (Berl. 1875) I S 185.

§ 67.

Krit. d. pr. Vern. (1788) S. 128. Kr. d. Urtlskr. (1790) S. 308. 401. 549. „Was heisst sich im Denken orientiren?" W. Rosenkr. Bd. XI S. 51. 54 (über Maimons Spinozismus). 119; 96. 102. Bd. I S. 371. 374. 385. 386 Anm. 388. 391 f. 483. VII S. 337 fg.

Jacobi, „Ueber d. Lehre d. Sp." 123. 140 Anm. 16; „David Hume" S. 157; „Von d. göttl. Dingen" S. 125 f. 196; Herbart, (S. W. ed. Hartenstein.) Bd. III Tl. 1 S. 189 f. 192 ff. 194; Francke, Schicksale S. 62 fg.; Platner, Aphorismen I S. 408; Schaarschmidt, D. Entwicklungsgang S. 94 ff. 97. 102; Gumposch S. 125; Hettner II S. 277 fg. III, 3_1 S. 24; Pfleiderer, Rlgsph. S. 151. 172. 184. 190; Caspari, Lotze S. 68 f. 89. Zu Kants Bild vom Bratenwender „Prakt. Vern." (Rosenkr. Bd. 8 S. 223) vgl. Stosch, „Concordia" S. 78.

Chr. Jak. Kraus („Verm. Schrift". hrsg. von Herbart. Bd. V S. 8) spricht von „der Hypermetaphysik des Pantheism, deren Schlussfestigkeit in unsern Tagen mit dem kundbarsten Eifer als unüberwindlich verfochten worden, und deren Vortrefflichkeit der Verf." (Herder) „in seiner jüngsten Schrift, worin er Spinoza's Hirngespinst zur lebhaften Gottheit verklärt, von der erhabensten und glänzendsten Seite dargestellt hat."

Auch in Swedenborg hat man Spinoza wiederfinden wollen (s. Linde, Bibliogr. 331).

§ 70.

Lossius, „Neues philos. allg. Real-Lexicon" (Erfurt 1803 S. 383. 385. „Sp., den ich keineswegs unter die groben Atheisten rechnen will, der aber doch von den meisten, besonders von solchen, die alles Atheisten nennen, was sich mit der Sylbe ‚ist' endigt, darunter gerechnet wird . . Sp. war gewiss ein sehr moralischer Mensch und Bürger".

§ 71.

Ueber Bouterwek vgl. Günther in „Wiener Jahrbücher" Bd. XXX S. 277.

§ 72.

Vgl. „Ueber Mendelssohns Darstellung des Spinozismus“ in „Cäsar's Denkwürdigkeiten aus der phil. Welt“ Bd. IV. Lpzg. 1787. S. 239—300. „Natur u. Gott“ Vorr. S. III. X. XII. XIII: „Kein menschlicher Geist hat sich wohl so tief in eine übersinnliche Verstandeswelt hineingeträumt, keiner die Widersprüche, welche sich unter den Träumen aus diesen Regionen zu finden pflegen, so künstlich verdeckt, keiner überhaupt bey seinen Spekulationen Fleisch und Blut bis auf den Grad vergessen, so ganz unbedingt, ohne irgend ein mitwirkendes Interesse des Herzens nach Ergründung der wichtigsten Erkenntnissgegenstände der Menschheit gestrebt, als dieser bald verfluchte, bald gesegnete, bald beweinte, bald belachte Spinoza:“ S. XIV. XLVI. S. 87 Anm. 14. 88 ff. 150. 152 f. 161. 205; Heydenr., „Lehrbuch der Naturphilosophie“ (Jena 1809) Tl. I S. 23.

Francke, Schicksale S. 33 f; Paulus Ausg. Sp.s, Vorr. zu Bd. 2 p. XVIII; Jäsche I S. 85; Schmidt, Sp. u. Schleierm. S. 45.

§ 73.

Vgl. (Ewald) „Die Allgegenwart Gottes“ Gotha 1817. Tl. 2 S. V. 9. 13. 17. 23, besond. 485 ff. und S. Ascher, „Leviathan . .“ (Berl. 1792) S. 147 fg. („Der leider allzu verrufene Spin. . “) 184. „Ich wünschte es zu erleben, dass, so wie die kritische Philosophie diesen grossen Geist von dem Zunamen eines Atheisten befreien kann, die kritische Theologie ihn dem eines Ketzers entreissen möchte . .“)

Fichte, Grundzüge des ggw. Zeitalters 1804 (W. Bd. 8 S. 385 ff.): „Die Schwärmerei findet im Zeitalter selbst wenig Kraft zum Schwärmen, man holt also frühere Schwärmer herauf, je verschrieener, desto besser, da alles um so viel besser sei, als es vom herrschenden Zeitgeiste abweiche:“ . .

Novalis (W. Bd. 3 S. 109. 267): „Soll der Protestantismus nicht endlich aufhören, und einer neuen dauerhaften Kirche Platz machen?“

§ 74.

Erdmann, Aufsätze S. 118; Schaarschmidt, D. Entwicklungsgang S. 213; Jodl, Gesch. d. Ethik II S. 128f. 247; Jul. Schmidt, Ltr. i. XIX. Jhrhdt. S. 449. 452. II S. 57. 64. 128. III S. 149. 503; K. Fischer, Gesch. d. neueren Phil. V² S. 97. 109 fg.; Hettner

S. 436. 438; Pfleiderer, Rlgsph. S. 256; Gelzer, D. deutsche poet. Litr. (1841) S. 39. 216. 396. 420 (Tieck). 432 (Zach. Werner); Schwarz, Lessing S. V 64 f.

§ 75.

Spillecke, „Ben. Spin. . .“ („Eine Vorlesung in der Gesellschaft der Freunde der Humanität“) S. 4. 14. 21 fg. 24. 26. 29. „Und so begnüge ich mich hiemit, die Verunglimpfungen des grossen Mannes . . . . nach meinen Kräften abgewandt zu haben. . .“

§ 76.

„Quaenam fuere recentiore ac recentissimo aevo fata Spinozismi, si tamen verus est, qui hodie a quibusdem perhibetur Spinozismus. Nocuitne an profuit rei philosophicae in universum et speciatim Philosophiae a Deo?“

Francke: S. 5. 14. 18 f. 23. 25 f. 38. 44. 49. 98. Unter den zahlreichen Subskribenten auf Franckes Schrift finden sich auch Gymnasiasten aus Flensburg. 1812 erschien eine neue Auflage.

§ 78.

Fichte, „Rlgsphil. Schriften“, hrsg. v. J. H. Fichte (Berlin 1846) S. VI. XX fg. XXXIII. 6. 19. 179 f. 188. 211. 215 f. 219. 261. 264. 266 f. 406 f. 410. 417. (vgl. 437.) 418. 427 f. 437. 447. 448. 451. 452. 466. 485. 520 ff. 524 (vgl. 532. 535. 542. 544). 526; F., „Bestimmung des Menschen“ (Berl. 1838) S. 27. 37.

J. G. Fichtes Leben u. lit. Briefw., hrsg. von J. H. Fichte, II Bd. 2 S. 278. 240. 369. 371. 600. System d. Sittenl.(Werke) Einl. XVII. 224, vgl. 215. 340. f.; Grd. d. ges. Wissftsl. S. 229 bis 232; Wissftsl. S. 47; Fr. H. Jacobis Briefw. Bd. II S. 207—211.

Vgl. Herbart, Allg. Metaph. Bd. I § 98. 99; Jäsche III S. 64. 75. 346; Schlüter S. 101; Strauss, Glbsl. II S. 333 f.; H. v. Stein, Gesch. d. Platonism. (vgl. Philos. Monatshefte XII S. 472); Schaarschmidt, Entw. S. 104 f. 113. 115; Michelet. Gesch. d. n. Phil. S. 69; Fortlage, „Genet. Gesch. der Philos. seit Kant“ (Lpzg. 1852) S. 138 ff.; Jodl, Gesch. d. Ethik II 74 Anm. 28; Jul. Schmidt, Ltr. i. 19. Jhrdt. I S. 292. 313; Ueberweg, Gesch. d. Phil. S. 171; Schaarschmidt, Desc. u.

Spin. (1850) S. 191 f., 193 f.; Weil in „Dict. phil." II p. 405 („F. applique au moi la definition que Spin. donne de la cause absolue . . ."); Pfleiderer, Rlgsph. S. 281. 283; Wundt, Ethik S. 322; Stöckl II S. 74. 78.

Schad, Lebensgeschichte Bd. 2. (Altenburg 1828) S. 313, vgl. Bd. 3 S. 237. 522 fg.

§ 79.

Haym, Romant. Schule S. 492.

§ 80.

Vgl. Jul. Schmidt, Gesch. d. d. Ltr. 1886. IV S. 194. 199.

§ 81.

Vgl. „Nachgel. Schr." S. 131 aus d. J. 1804; Gumposch S. 355.

§ 82.

Vgl. „Schriften" (1846) S. 35. 40. 61; Michelet, Gesch. d. n. Phil. 85. 97; Jul. Schmidt, Ltr. i. 19. Jhrdt. I S. 422; Haym, Rom. Schule S. 358 f.; Pfleiderer, Rlgsph. S. 497. 499 (Fries: „Natur und Gott ein auf sich selbst beruhender und selbstgenugsamer nach den einfachsten mathematisch-physikalischen Gesetzen erklärbarer und alle Teleologie völlig ausschliessender Mechanismus, dessen Substanz sowohl wie Bewegung nicht hervorgebracht sein kann:")

§ 83.

Vgl. H.s Nachwort zum Romanzero; Morbach, der Zeitgeist u. die moderne Literatur (Lpzg. 1838) S. 253.; Saisset, „Histoire de la vie . ." p. 361; Jul. Schmidt, Ltr. 19. J. III S. 17. 25.

Ein anderer Vertreter des „Jungen Deutschld:", Gutzkow, brachte 1846 in seinem „Uriel Akosta" (als Novelle „Der Sadducäer von Amsterdam" 1834) zum ersten und einzigen Male Spinoza auf die Bühne. Vgl. Jul. Schmidt, Ltr. 19. Jhrdt. III 149. 157.

§ 84.

Philipps. in „Sulamith" S. 333 f.; „Jahrbuch" S. 123. 197. 206. (Vgl. Morbach, „Gedächtnissrede auf B. von Spin:" 21. Febr. 1831. Halle.)

Ueber Auerbachs Freund Dr. B. Beer, einen Verehrer Spin.s, (s. die Rezension über Philippsons Skizze in „Planet" 1833 und seine Uebersetzung von Munks Uebersicht über die jüdische Philosophie [Lpzg. 1852] bes. Note IV.)

„Tausend Ged." (Berl. 1875) S. 8. „Es giebt einen rythmischen Zusammenhang zwischen unserm Denken und unserer körperlichen Haltung". . . „Du bist entbehrlich!" 9 („auch lebend nur ein Tropfen im Meer"). 17. „Der Kummer ist ein Verdummer." (Vgl. 18. „Goethe ist mein Metronom".) 19. „Unser Wille ist wie ein eingespanntes Pferd". 35. „Entweder du musst dich selbst beherrschen, oder Andere herrschen über dich" . . 72. „Du sollst nicht Reue haben." 116 „Verstandesmässig trennen wir Ursache und Wirkung". 120. („Zweck des politischen Lebens". .) 131. 137. 145. 146. („Der echte Philosoph". .) 164. 227. 232 (Der Gleichmuth"). 235 („Die Schlechten". .). 236. („Die Liebe". .) 273 („Alles Leben". .) 287 (Schluss): „Wer lebend im All, im Weltganzen sich empfindet, der ist als Individuum schon gestorben, aber auch schon selig".

Vgl. Berthold Auerbach. Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach. Bd. I. Frkf. a. M. 1884. S. 5 („ohnlängst las ich einiges von Spinoza". . . 29. Juni 1830). 27[1]). 30 f. 37. 38. 41 f. 44 („ich finde in der spinozistischen Weltanschauung dieselbe und vielleicht noch höhere Beruhigung, als der herkömmlich Gläubige in der seinigen" 28. Febr. 1841). 58. 96 f. (97: „So sprach ich vorgestern Abend mit einem Maler über bildliche Darstellung einer Szene aus dem Leben Spinozas". .) 112 f. 146 f. (Strauss und Kaulbachs Reformationsbild). 253. 275. 285. 309. 318f. 329. 349. 374. 386. Bd. II S. 5 („Hier ist auch ein Pentateuch in fünf Bänden, der wahrscheinlich das Handexemplar Spinozas". . .). 6 („Der Gegensatz von allgemeiner Substanz und Individuation muss neu gefasst werden, als Verhältniss des Individuums, des Einzelnen, zum Allgemeinen — als Volk, Staat, Geschichte und Menschheit," . . .). 7. („Ich möchte eigentlich Spinoza als jenes Wundergeschöpf [Salamander] darstellen, das aus den Scheiterhaufen des Mittelalters als eine Neubildung, als eine Creatur incommensurabler Art hervorgegangen ist. .") 9. 12. 14. 16. 63. 69. 74 f. 125. 189 („. . Das Wort Spinozas, das ja überhaupt der Grundstein im Neubau des Lebens ist, ich meine sein Wort, dass Niemand mehr nach seinem Religionsbekenntnisse erkannt wird und die Handlungen der Menschen nicht mehr aus demselben fliessen, das ringt jetzt nach fester gesetzlicher Gestaltung"). 227. 230 (Strauss und Spinoza). 262. 273 f. (Aufruf zum Spinoza-Denkmal. — „Spinoza

und Shakespeare scheinen, so oft man sie erkennt, nicht ein einzelner Mensch gewesen zu sein, sondern die Incarnirung eines Collectivgeistes. . . Ich kann nicht sagen, wie mir zu Muthe ist, so hinausgehoben über Alles, und es ist und bleibt mein schönstes Lebensglück, dass ich etwas thun konnte zur Ausbreitung Spinozas". .) 274 (27. Febr. 1876: „Ich war gestern Abend in der Singakademie bei der Vorlesung des Hauptmanns Jähns über die Geschichte der allgemeinen Wehrpflicht. Es war viel Militär da, auch der Kaiser und die Kaiserin. Mir war besonders anmuthend, dass zweimal Spinoza erwähnt wurde und die betreffende Stelle aus dem tractatus politicus", vgl. S. 273). 292. 301 (Spinozafeier in Leipzig) 311 f. 352 f. 357 f. („Mag Kant die Erkenntnisstheorie tiefer ausgegründet, weiter ausgebildet haben, die ganze neue Weltverfassung, soweit sie Friede und Harmonie gibt, ist und bleibt die Offenbarung Spinozas.") 359 ff. 366. (Ein Spinozamythus.) 367. 369 f. 372 f. 377. 432. 437. 443. 445. Das ganze Leben Auerbachs ist ein Denken und Handeln sub specie Spinozae.

Vgl. Jul. Schmidt, Gesch. d. Ltr. 19. J. III S. 334; Pollock, Spinoza p. 373. („one of those who have in our own time done most to make Spin.s work better known and understood.) 379. 454. XXX[1]. Ausser Auerb. waren Mitgl. des Komitees von 1876: Die HH. Prof. Bergmann, K. Fischer, Helmholtz, Lazarus, v. Prantl, Schaarschmidt, Sigwart, v. Sybel und Zeller. An Zahl der Mitglieder steht Deutschland hinter Holland und England und unmittelbar vor Frankreich. Am 14. Sept. 1880 wurde das Denkmal mit einer Rede Rénans enthüllt. Aus dem Ueberschusse des gesammelten Geldes wurde bekanntlich die Vloten-Land'sche Ausgabe bestritten, woran u. a. durch Mitteilungen zur Textkritik auch H. Prof. Sigwart mitgewirkt hat.

Zur Geschichte des Denkmals vgl. B. Auerbach, Briefe an s. Fr. J. Auerb. II S. 273. 359 f. 432. Ueber die Spinozafeier zu Leipzig berichtet Auerbach (a. a. O. S. 301 f. 23. Febr. 1877): „Ich bin also vorgestern Mittag um 2 Uhr . . von hier abgereist. Um 5¼ war ich in Leipzig, wo mich die Studentendeputation am Bahnhof empfing, . . . um 8 Uhr wurde ich wieder abgeholt und fuhr nach der Centralhalle, wo in dem Kaisersaal die Festlichkeit stattfinden sollte. Ich traf hier sofort viele gute Bekannte: Professor Marbach, Professor Biedermann, den Privatdocenten Dr. Avenarius und natürlich auch den Festredner Professor Max Heinze. Heinze hielt einen vortrefflichen Vortrag, sachlich und klar, ohne rhetorischen Aufputz, aber namentlich da, wo er das Verhältniss von Kirche und Staat

betonte und nachwies, wie Spinoza das bereits für die heutigen Kämpfe vorgezeichnet, von grosser Eindringlichkeit. Es waren wohl ein paar hundert Studenten da, und man setzte sich zu Tische, wo ich bei dem Präsidenten Professor Heinze sass. Nun hielt Dr. Avenarius eine längere wohlgesetzte Rede, in der er die Schwierigkeiten, Spinoza populär eindringlich zu machen, bosonders betonte und zuletzt auf mich und mein Wirken mit grosser Liebenswürdigkeit hinwies. Der Jubel war gross, und ich antwortete sofort." Auerbach betonte kurz den Einfluss Spinozas besonders auf die deutschen Dichter und schloss: „Ich habe hier Euch vor mir, die Ihr nach uns die Welt der Wahrheit und der Schönheit aufbauen und fortbauen sollt, zunächst im Vaterlande. Ihr habt nun das, wonach wir Alten so lange und schmerzlich gerungen und gehofft. Es ist eine Verdrossenheit, eine pessimistische Lässigkeit über die Welt gekommen, die die Jugend vor Allem vergiften und lähmen kann. Es gilt aber, zu wirken für das Einzelne im Bewusstsein des Ganzen, zu wirken für die Zeit im Bewusstsein der Ewigkeit. Und das hat Spinoza ausgedrückt in jenen Urworten: omnia sub specie aeterni. Ich bringe mein Hoch der Jugend, der studirenden Jugend, die da wirkt für die Zeit, für das Vaterland, für die Menschheit, in der Gegenwart sub specie aeterni!" Der Jubel war gross. . Wahrhaft ergreifend war es, als ein junger brauner Hindu, der in Leipzig studirt, mit grossem vielseitigem Wissen die Grundeinheit von Spinoza und Buddha darlegte."

§ 86.

Vgl. Fechner, Zend-Avesta II S. 15; Gottschall III S. 47.

§ 87.

Jul. Schmidt II S. 419. 422. 429; Gottschall III S. 36. 53. 66. 69.

§ 89.

Dilthey, Schleiermachers Leben in Briefen I S. 128. 222. III 232, vgl. I 328. 288 Anm. 83 f. 102. 291. 298. 300 ff. „Reden" 6. Aufl. S. 47. 138 f. „Gesch. d. Philos." 1839 (hrsg. v. Ritter) S. 283--311. Vorr. S. 8. „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" 1803 (2. Ausg. 1834).

Ges. d. Phil. S. 275. 278. („Es ist unbegreiflich, wie man bei der nahen Verwandtschaft zwischen Malebr. und Spin.

jenen für fromm und diesen für einen Atheisten halten kann.") 293. (Im Gegensatz zu Leibniz erscheint Spin. siegreich.) 295. (Kant ein Spinozist.) 294. („Auch hier erscheint mir Spin. siegreich, oder vielmehr der Kantianismus scheint mir, wenn er sich selbst versteht, auf Spin.'s Seite zu sein".) 309.

S. W. (1835, Jonas) III 3 S. 15. 19fg. 19. (Bericht über die Preisarbeiten vom J. 1815: Einfluss des Cartes. auf Spin.)

„Grundlinien"[2] (1834) S. 30. 33. („Und dies ist das Ende der Untersuchung, dass unter allen, welche den Gedanken gefasst haben, die Ethik aus einer höheren Wissenschaft her zu begründen, es nur denen bis izt vielleicht gelungen ist, welche objectiv philosophirt haben, d. h. von dem Unendlichen als dem einzigen nothwendigen Gegenstande ausgegangen sind.") S. 104. 190. (Vgl. 274. 295.) 193 („Ja selbst Spin. scheint einen Fall anzunehmen), in welchem es natürlich wäre, das Leben zu enden.") 195. (Vgl. 234. 211. 311.)

Vgl. Schlüter S. 46[1]). 38[1]). Michelet S. 92; Ztsch. f. Phil. u. spec. Theologie. 1840. Bd. 6 (Weisse) S. 287. „Schl.s Gottesbegriff hat namentlich darin allerdings eine gewisse Verwandtschaft zum Spinozischen, dass in ihm die Bestimmungen der Endlichkeit nur aufgehoben, aber nicht zugleich wiederhergestellt sind . . ."

Dict. philos. V 534 sv. 536. „Par cette doctrine de l'individualité ‚Schl. s'éloigne entièrement de Spin. et se rapproche de Leibn. ."; Jul. Schmidt, Ltr. i. 19. Jhrdt. I S. 417. „In Schl. ist doctrinär ausgesprochen, was Goethe in seiner Poesie praktisch durchführte." 458; Strauss, Glbsl. I S. 70 („Nicht jedermann besitzt den Apparat und die Ausdauer, womit Schl. Christenthum und Spinozismus zum Behuf der Mischung so fein pulverisirte, dass ein scharfes Auge dazu gehört, die vermischten Bestandteile zu unterscheiden"); „Charakteristiken" (1839) S. 13. 25 („In den „Monol." und „Reden" ist Schl. sowohl Spinozist als Fichteaner"). 167ff. („Alle Hauptsätze des ersten Theiles der Schl.schen Glbsl. werden dann erst recht verständlich, wenn man sie in die Formeln Spin.s zurück übersetzt, aus welchen sie ursprgl. geflossen sind." 205 („Schl. ist der Kant der protest. Theologie"); Dorner „Christologie"[2] S. 1192—1197 (vgl. P. Schmidt S. 106). Gesch. d. prot. Theologie (Münch. 1867) S. 777. 795; Schmidt, Sp. u. Schleierm. S. 55fg. 58fg. 61. 95. 110fg. 115. 193. 196. (Es „ergiebt sich die thatsächliche Verwandtschaft des Schl.schen Systems mit dem des Spin. als eine sehr lockere.") Bouillier, Hist. de la phil. cartés. T. I (Paris 1868) p. 425; Pfleiderer, Rlgsph. S. 291f. 293. 306. 313 f. („Universum, das Unendliche, der Weltgeist

und Gott als gleichbedeutend gebraucht.") 315. 319; Haym, D. Romant. Schule S. 244. 410 ff. 424 f. 426; Stöckl, Gesch. d. n. Phil. II S. 193. 197.

Delbrück „Melanchthon" (1826) S. 79 ff. 85. (Spin s Gott ist ein Ding, welches weder Verstand noch Willen hat. .) 91. („Der ganze Mensch ist in beschränktem Umfange, was Gott in unermesslichem.") 101. 109. 121. 127. 128. („Lasset sie nur gewähren jene Thyrsusschwinger, den spinozischen Erkenntnissbaum zu hegen und zu pflegen! Welche Goldfrüchte wird er den Nachkommen bringen, als da sind: mathematische Seelenlehren, physikalische Sittenlehren, saducärische Glaubenslehren, sultanische Staatslehren! Dreimal selig und viermal die Zeit, wo keine andere Münze gelten wird, als die den Stempel des Gesegneten des Herrn, des hg. Benedictus Spinoza trägt!") „Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Fr. Schl.s christl. Glbsl." (Bonn 1827) S. V. VII. („Schl. Reden . . von ihrer ersten Erscheinung an nicht wenig beygetragen haben, dem reissenden Hange unserer Tage zur All - Einheitslehre jene Schwungkraft mitzuteilen, welche er noch hat, und allem Ansehen nach lange noch behalten wird.") IX.

G. Weissenborn, „Vorlesungen über Schl.s Dialektik und Dogmatik" (1847) S. XXVII. („Die allgewaltige Methode, durch die ihm [Sp.] das Zurückführen der Gegensätze in ihre ursprüngl., absolute Einheit gelingt, spricht der berühmt gewordene Satz aus: Omnis determ. est negatio.") LXIX; Oettingen in „Dorpater Zeitschr." 1865. S. 287 Anm. 1 („So wird mit dem spinozistischen Feuer gespielt und man ahnt nicht, wie direct man der materialistischen Gottlosigkeit in die Hände arbeitet, welche in dem Einssein von Vernunft und Natur ihr Schibboleth findet." : Pünjer III S. 178. Der handschriftliche Aufsatz Schl.s „Spinozismus" (vgl. Dilthey, Denkmale S. 64) ist, wie Herr Prof. Dilthey mir mitzuteilen die Güte hatte, von ihm bereits in allem Wesentlichen benutzt.

§ 90.

Romang in d. Ztsch. f. Phil. XII S. 127. 130. „Wirklich aber kommt unsere Auffassung der Werthschätzung und der Güter ziemlichermassen auf Spinozistische Sätze zurück. Dasuum esse conservare wird auch in unserer Sittenlehre eine bedeutende Geltung behaupten. . Man erbose sich nicht zu voreilig über diese Wendung. Spin. wusste immer noch einen grossen Unterschied zu machen zwischen dem: ex ductu rationis suum esse conservare, und den auf vernunftlosen Einfällen be-

ruhenden Zweckbegriffen." S. 176. 185. 188. 189; Ebda. 1841 Bd. VII („Beiträge zur Lehre von der Freiheit") S. 209: „In diesem Sinne nun würde der ganze Lebensprozess der Seele zu begreifen sein in der Weise, welche noch immer wohl am richtigsten angedeutet ist in Spin.s Buch von den Affekten."

Ueber Rothe vgl. Oettingen (Dorp. Ztsch. 1865. S. 287); Pfleiderer, Rlgsph. S. 612 f.

Helfferich, „Sp. u. L." S. 23. 109 (vgl. Orelli S. 391).

H. Ritter, „Welchen Einfluss hat die Philos. des Cartes auf die Ausbildung der des Sp. gehabt. . .?" (Lpzg.-Altenbg. 1817); Gesch. d. Philos. XI (Hambg. 1852) S. 170. 284. („Die Denkweise Spin.s setzt sich aus zwei Paaren entgegengesetzter Richtungen zusammen, welche einander durchkreuzen, gegenseitig die Wage halten und es ermöglichen, dass ein scheinbarer Friede über das Ganze seiner Lehre sich verbreitet.") 286. 288. 289; Gesch. d. christl. Philos. S. 261. 275. „Wenn man über Spin.s beengende Formen hinaus zu dringen weiss, so sieht man unter ihrer dogmat. Haltung einen bodenlosen Zweifel verborgen." 853.

Fleck l. c. S. 60. „Spin. hat der Theologie der Neueren in formaler und in materialer Beziehung Förderniss gebracht. . Im Praktischen hielt er sich entschieden zu der christl. Lehre. . S. 66. Gott liebt sich selbst, und diese Liebe kann nicht ohne Bewusstsein gedacht werden." 70. a) Sp. „vernichtet den Schöpfungsbegriff aus Freiheit. b) Gott als Urgeist kommt im Spinozismus nicht zu seinem Rechte. c) Eine eiserne, dunkele, blinde Nothwendigkeit ist nach Sp. die Ursache der Welt. d) Es fehlt an der lebendigen Copula zwischen den Attributen und zwischen dem Unendlichen in der Substanz und den endlichen Dingen. e) Dem fast rohen, jedenfalls steifen und ungelenken Realismus des spinozistischen Systems ist selbst der platonische Idealismus als würdigere Anschauungsweise vorzuziehen. f) Der modus des Ausdehnungsattributes wird öfters bevorzugt. . g) Das reine Denken mit dem realen Erkennen verwechselt. . h) Die starre Nothwendigkeit lässt keine organische Entwickelung zu. . i) Die praktische Vernunft mit ihren sittlich-religiösen Bedürfnissen kommt nicht zu ihrem Recht."

Herrmann l. c. S. 36. „Sp., der geistreichste Jude nach Christus . . ein frommer Bramin und gelehrter Messias . . Alles soll den Märtyrertod für die Gottheit sterben, um allein fortzuleben in ihr."

Dass seine Philos. sich „mit der reinsten Frömmigkeit des Christen vertrage . ., hat die neueste Theologie an glänzenden

Beispielen dargethan:" (38) „Er hat die wichtigsten kirchlichen Dogmen mit freisinniger Kühnheit vor den Richterstuhl des, den heiligsten Tiefen des Menschengeistes entstiegenen, göttlichen Lichtes der Vernunft gestellt, und für die Umbildung jener Dogmen, nach den Gesetzen einer auf die höchste Vernunft gegründeten Weltanschauung, vor deren Grossartigkeit selbst die Heroen der neuesten Theologie und Philosophie sich beugten, den Grund gelegt; und zwar den Grund, auf welchem . . jeder, der nur die kirchlichen Dogmen mit den Forderungen der, mit Riesenschritten weitergelangten, Wissenschaft in Einklang setzen will, in der Regel fortbauen musste und fortgebaut hat:" 39. „Spin. gab dem blinden Glauben an den Buchstaben der hl. Schrift einen höheren Richter an dem Geiste oder wahrhaften Worte Gottes im menschl. Gemüthe." 41 ff. — Voigtländer, „Spin. nicht Pantheist, sond. Theist:" . . in Theol. Stud. u. Kritik." 1841, Jhrgg. XIV, Bd. 2 S. 653 ff. 659 „Sp. dieser dogmatische Theist" (vgl. 665). „Wer den Theismus, der bekanntlich eine erste Ursache und einen ersten Ursprung aller Dinge . . . annimmt, ohne Tadel findet, kann doch unmöglich den Pantheisten beigezählt werden:" 660.

Diestel „Gesch. d. A. T. in d. christl. Kirche" (Jena 1869) S. 357 ff. Sp. „bringt beinahe alle Instanzen für die nicht mosaische Abfassung des Pentat. bei, wie schon Paulus bemerkte. . Deutlich erkennt man in der missrathenen Chronologie die doppelten Quellen in der Geschichte Jacobs und Josefs, die neuerdings Ilgen und Hupfeld erst wieder deutlicher aufgezeigt haben." S. 359[33]. „Die Bedeutung Spinozas liegt . . darin, dass er die biblische Literatur als ein nationales und natürliches Erzeugniss auffasst. Damit war das bisher geltende Dilemma gebrochen, nach welchem das A. T. entweder pure Offenbarung oder ein Werk von „Betrügern" sei." 390 fg. 394. „Seine Anschauungen fanden . . nur so weit Eingang, als sie ohnehin mit den Principien der Socinianer und der Praxis der Arminianer übereinstimmten." S. 527. „Diese starke Hervorhebung des individuellen Momentes in der Prophetie seitens des kühnen Denkers . . fand in der folgenden Periode um so leichter Eingang". . S. 322. „Grotius und Spin. leugneten die Inspiration der histor. Bücher und wollten sie nur für die prophetischen gelten lassen." [Vgl. in dem Inventar der Bibliothek Spin.s: Grotius „Defens. fidei cathol. . ." (1617) und „De imperio summarum pot. . ." (1648).] S. 352: „Auch die Idee einer Literargesch. des A. T. war bereits . . von Spin. (v. R. Simon) nicht nur angedeutet, sondern auch in einem kurzen Grundrisse ausgeführt worden". 511. 684.

Siegfried, „Spin. als Kritiker und Ausleger des A. T.“ (Progr. Schulpforta), Naumburg 1867, S 12: Spin. als Nachfolger La Peyrères (vgl. La Peyrère, „Praeadamita“ (1655) u. „Comm. in Daniel (1602) in Spin.'s Bibliothek) und Hobbes' (vgl. Hobbes, „Elem. phil.“ 1462 ebda). S. 31.[1] („Die neuere Kritik nicht wesentlich weiter“) 47[5]. 51 Anm. 2. Vgl. Haevernick, „Allg. Einleitung in d. A. T.“ (1854) S. 12; Bleek-Wellhausen, Einl. ins A. T.[5] S. 606.

Karl Schwarz, „Zur Gesch. d. neuesten Theologie“ (Lpzg. 1856) 303. „Der Pantheismus hat nur seine Wahrheit und sein Recht an dem Gegensatze eines äusserlichen und abstracten Theismus, wie er von der vulgären Theologie aufgestellt wird.“ Vgl 18fg. 64. 89. 106. 157. 215. 218. 310.

Gass, „Gesch. d. protest. Dogmatik“ Bd. IV, „Schleierm. u. seine Zeit“ (Berl. 1807) (vgl. P. Schmidt S. 109); „Gesch. d. christl. Ethik“ II[2] (1887) S. 52 ff. „Der Tr. theol. pol. gleicht meines Erachtens dem kühnen Entwurf eines Judenchristenthums, das nur weniger und durchaus praktischer Glaubensvorstellungen bedarf.“ 56. „Spin. hat es gewagt, einer Ethik, welcher er selbst die Lebensadern unterbunden hatte, dennoch diesen Namen zu leihen, warum? weil er in seiner Gottesliebe einen Akt höchster Hingebung feiern wollte, in welchem sich Freiheit und Nothwendigkeit begegnen. Und mit diesem Aufschwung hängt es wohl auch zusammen, dass das wissenschaftliche Nachleben dieses ausserordentlichen Menschen grösser war als sein eigenes Leben.“

§ 91.

Vgl. Hinrichs in „Jhrb. für wissenschaftl. Kritik“ (Berlin 1835) S. 284. 286; Jäsche I S. 44. III S. XXII. 2; Schlüter 102 (sieht in Sch. „den ergrauten und vom Grossvater-Stuhl aus kindisch-phantastische Märchen erzählenden Spinoza“). Drobisch, Grundl. der Rlgsphil. (Lpzg. 1840) S. 230 ff.; Jodl II 89. 161. 141 f.; Gottschall[4] I 297; Stöckl II 100. 107; Caspari, Lotze 56 f.; Hoppe, „Die Philos. Sch.s u. ihr Vhtn. zum Christenthum“ 1875 S. 17; Schelling, „Philos. Journal von d. Jahren 1797 u. 1798“ S. 456; „Aus Schellings Leben“ (1869) Bd. I S. 25. 55. 59. 255. 197.

Von Paulus, dem Herausgeber Spinozas, der wie Schelling dem Pfarrhause zu Leonberg entstammte, sagt dieser 1810: „Ich habe viel böse Menschen kennen gelernt und viel böses von andern erfahren, aber einen solchen wie Paulus, und so viel als von ihm, keinen und von niemand“ (s. auch Orelli IX: Paulus gegen d. Neu-Schellingianism.).

Ueber Schellings Vhlt. zu Goethe s. Aus Schellings Leben I. S. 5. 9. 326. 733 (über Goethes „Faust"). 451 („Nachruf" 28. März 1832). Goethe (Ausg. 1840 S. 68 fg.) Annalen von 1798.: „Schellings Weltseele beschäftigte unser höchstes Geistesvermögen. Wir sahen sie nun in der ewigen Metamorphose der Aussenwelt abermals verkörpert. (1799. S. 72) Schelling theilte die Einleitung zu einem Entwurf der Natur-Philosophie freundlich mit; er besprach gern mancherlei Physikalisches, ich verfasste einen allgemeinen Schematismus über Natur und Kunst. (1801. S. 79.) Zu Sch. und Schlegel blieb ein thätiges mittheilendes Verhältniss."

Helmholtz, „Ueber das Vhtn. der Naturwissenschaft zur Gesamtheit der Wissenschaft" (Popul.-wiss. Vortr. 1865, Heft I, S. 9): „Wir dürfen wohl nicht leugnen, dass seit dem Auftreten Hegels und Schellings die Aufmerksamkeit der Forscher in den verschiedenen Zweigen der Geisteswissenschaften lebhafter und dauernder auf ihren geistigen Inhalt und Zweck gerichtet gewesen ist, als es in den vorausgehenden Jahrhunderten vielleicht der Fall war, und die grosse Arbeit jener Philosophie ist deshalb nicht ganz vergebens gewesen."

§ 92.

Vgl. Jul. Schmidt, „Litr. i. XIX. Jhrdt." II S. 78. 291 fg.: Haym, Rom. Schule S. 623 fg.

§ 93.

Rixner, Gesch. d. Phil. III S. 59 f. 80. „Vergleicht man Spin. mit Fichte und Schelling, seinen Geistesverwandten aus unserer Zeit, so erscheint Sp.s Lehrgebäude als philosophisches Epos im Anschauen des Absoluten . . als objectiv, realistisch und plastisch, dagegen Fichte rein subjectiv, folgl. idealistisch, lyrisch und musikalisch, Schelling als die höhere Einheit des Spinozischen Realismus und Fichteschen Idealismus wahrhaft dramatisch d. h. lebendig fortschreitend." (Von Rixner besitzt die Kgl. Bibl. in Bresl. eine Hdsch. „Versuch einer neuen Darstellung der uralten indischen All-Einslehre.")

Windischmann (Prof. der Medizin und Philosophie zu Bonn). „Krit. Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit" (Frkf. a. M. 1825) S. 24. 104. „Für Sp. . war der strenge Abschluss in eine das ganze Moment der Subjectivität in sich aufhebende, einfache und jeden Unterschied verneinende Substanz das Wesentliche, worauf ihm alles an-

kam." 106. „Spin.s Lehre ist ein recht evidentes Zeugnis von der stolzen, spröden Härte und Arroganz des Vernunftgesetzes der absoluten Identität, welches noch nicht vom Geist der Liebe und Erbarmung aufgeschlossen ist und wahren Inhalt, die Idee des lebendigen, dreieinigen, liebreichen Gottes durch den Glauben in sich aufgenommen hat." 109. 110[1].

Ueber Carus u. Eschenmayer s. Rixner III S. 412; Gumposch S. 350; Eschenm., „Rlgsph." (Tüb. 1818) Tl. I S. 24. Als „entschiedene Nichtspinozisten" aus Schell.s Schule nennt Schlüter S. 106: „Windischmann, Eschenmeier, Steffens, Ast, Troxler, Stahl, Bockshammer, Goerres, Molitor, Schubert, Baader."

§ 95.

Baader S. W. (1851 hrsg. von Fr. Hoffmann) Bd. II. Einl. S. XXIII ff. XXVII. XLIII. Anm. XLVII. LXXI. Bd. I S. 393. II S. 179. 399; Fermenta cognit. I 43. II 23. III 26. IV 43. V 63. VI S. XIII. 39; Philos. Schriften u. Aufs. I 6, 50, 150. II S. VII. 175. 406; Vorlesungen über spec. Dogmatik I 25. II 35. IV 11, 42, 47. V 16. 34. 39; Kleine Schriften (2. Ausg.) S. 161. 198. 203. 209. 271. 605; Ueber den Begriff des . . Geistes S. 8. 10. 14. 30. 37.

Vgl. Pfleiderer, Rlgsph. S. 358. 367. 369.

Der von Baader (Ges. Schr. II Vorr. S. VII) bekämpfte Gruppe findet („Antäus" Berl. 1831. S. 154) Spin. „liebenswürdig. . . Er macht sich die Sache eigentlich leicht und man könnte sagen, er bediene sich Gottes selbst als eines übelberüchtigten Deus ex machina, der den von dem Philosophen geschürzten Knoten, wo dieser nicht weiter kann, lösen muss, doch, fällt mir ein, welcher Philosoph hat es denn viel anders gemacht?" Vgl. S. 149. 155. 161. 184. „Bevor diese Einheit" (der Substanz Sp.s) „in ihrer wahren Genesis, in ihrem Process, in ihrer Vermittelung, in den Stadien und Elementen ihres eigenen Fortgangs und Lebens hat erkannt und begriffen werden können: bis dahin haben erst die einzelnen Elemente einseitig ihre Ausbildung und ihr Recht erfahren müssen."

§ 96.

Vgl. Fr. Hoffmann, „Fr. Baader i. Vltn. zu Spin." 1851.

§ 97.

Vgl. Jodl II 96 f.; Pfleiderer S. 375 f. 381.

§ 98.

Trendelenburg, „Spinoza's Grundgedanke“. . S. 12. 46. 52.

§ 99.

J. H. Fichte, „Fragen“ . . S. 116 fg.; Helfferich S. 102; Schaarschmidt, „Entwicklungsgang“ S. 206. 214; Stöckl II S. 132; Pfleiderer S. 404. 421. 431.

§ 100.

Erdmann, Gesch. d. n. Philos. I 2 (1836) S. 47—98; Verm. Aufsätze (1848) S. 118—192, s. bes. 187; Grundriss d. Gesch. d. Phil. (1866) Bd. II S. 47—76. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos. 3. Aufl. (1880) I2 S. 91. 103. 171. 265. 532 f. 537. (Spin. „unter allen Philosophen . . . der einzige, der den Zweck vollkommen verwirft:“) 538. 540. 555.

Pfleiderer l. c. S. 40 f. 45. „Spin. zerstört dem Menschen die Idole seiner eingebildeten egoistischen Selbstherrlichkeit, . . aber er zeigt ihm in der Erkenntnis der ewigen göttlichen Ordnung der Welt den Weg zur wahren Freiheit, die in ihrer Einheit mit dem vernünftigen Gesetz des Ganzen zugleich die eigene Vernunft des Menschen zu der ihr zukommenden Herrschaft und Würde erhebt . . (S. 46) Der Grundgedanke der unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit der Welt ist das feststehende Fundament alles ferneren Philosophirens und der ganzen modernen Weltanschauung geworden:“ . . 50 (vgl. 232). 55. 58. 62. Es „stellt Spin. den herrlichen und tieffrommen Satz auf: „Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend“ u. s. w. Dem Adel und der Reinheit seiner religiösen Gesinnung wird man unbedingte Achtung zollen müssen . . . Dieser Schluss der Ethik ist eine echt christliche Idee:“ 66 f.

Göschel, „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschl. Seele“. . (Berl. 1835) S. 143. 159 ff. 162. „So führt Spin. selbst zur persönl. Fortdauer, während ihm selbst die Fortdauer mit allen Vorstellungen und Erinnerungen immer wieder in der unendl. Substanz verschwimmt.“ 170. 178. 237.

Görres, „Aphorismen über die Kunst“ (1804) S. 25.

B. Bauer, „Die Judenfrage“ (1843) S. 9 f.

Ueber Richter vgl. Göschel in Jhrb. f. wiss. Kritik 1834 Nro. 1 ff.; Lücke in „Stud. u. Krit.“ 1840 Tl. 1.

Jos. Hillebrand, „Der Organismus der philos. Idee“ (1842), vgl. Fichtes Ztsch. f. Philos. Bd. XI S. 309. „Die deutsche Nationalliteratur“ Bd. I (1850) S. 319. 155; vgl. Gumposch S. 457.

Vatke, „die menschl. Freiheit in ihrem Vltn. zur Sünde". . (1841), vgl. Pfleiderer a. a. O.

Ueber Daub vgl. Strauss, „Charakt. u. Krit." (1839) S. 179.

Vgl. Strauss, „Zwei friedliche Blätter" (Altona. 1839) S. XXVI. „D. alte u. neue Glaube" [11] (Bonn 1881) S. XI. 129. 181 ff.; Glbsl. II 382 f. 508; Ztschr. für Philosophie Bd. VIII (1841) S. 109 (Weisse); Orelli 71. 79[1]; Schwarz, G. d. n. Theologie 216. 218; Pfleiderer S. 457; Ed. Zeller, Ausgew. Briefe von D. Fr. Strauss 1895 S. 2. 179. 344. 416.

Vgl. über Feuerbach Pfleiderer S. 451.

Const. Rössler (s. über ihn Ueberw. III[7] S. 425), „De philosophandi ratione Fr. H. Jacobi" (Habil. Jena 1848) p. 7 sq., Thes. Errant, qui Spinozae doctrinam, ad ingenium christianum pertinere negant. Thes. VIII. Cart., Spin., Leibn., una trias cum principali protestantismi indole cohaerent. .

§ 101.

Vgl. Ztsch. f. Philos. Bd. VIII (1841) S. 114. „Unter den kecken Paradoxien der Schrift („D. eur. Triarch:") verdient einer Erwähnung diese, dass sie den Spinozismus ganz eigentlich zur Staatsreligion erhoben zu sehen verlangt, oder vielmehr die Zuversicht ausspricht, ihn über kurz oder lang . . wirklich dazu erhoben zu sehen. (115) Ist einmal das Geheimniss verlautet, dass das pantheistische Glaubensbekenntniss den Philosophen macht, so ist die Anzahl derer sicher keine geringe, die sich dies nicht zweimal sagen lassen" (dazu gehört auch J. Fr. Reiff, „D. Anfang der Philosophie" Stuttg. 1841.). Vgl. „Der christlich ergänzte Spinozismus . :" Würzburg 1858; Peter Relav, Jes. Christus und B. von Spinoza. Berlin 1893.

„Ueber die Geschichtsphilosophie Hegel's u. der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann" handelt Paul Barth (Leipzig 1890). Er zeigt, wie das von Hegel (aus spinozistischen Geistesfäden) gesponnene Gedankennetz noch heute vielfach das juristische (S. 28. 122), historische und philosophische Denken umgarnt hält. Gans, Lassalle, Marx (z. Tl. vgl. S. 40), Friedr. Engels; Ed. v. Hartmann; Vischer u. a. finden (S. 1) einen „bleibenden Werth der Hegel'schen Leistung in seiner Ethik, Religionsphilosophie, Aesthetik und Geschichtsphilosophie."

§ 103.

J. H. Fichte. „Ueber Wendepunkte" . . III S. 389. „Fragen und Bedenken über d. n. Fortentwicklung der deutschen Specu-

lation". (Lpzg. 1876) S. 5. 25. 97. 124; „System der Ethik" (1850) I S. 232; Z. f. Philos. 1841 Bd. 7 S. 245. Vgl. Pfleiderer S. 618 f.

Sengler, „Ueber d. Wesen und die Bedeutung der spek. Philos. und Theologie" Allg. Einl. (Mainz 1834) S. 16. 111 f. 115 f. 118. 141.

Ebd. Specielle Einl. (Heidelbg. 1837) S. 138. 165. 268.

Vgl. Erdmann in Berl. Jhrb. f. w. Kr. 1835 S. 392; Orelli S. 45.

C. Ph. Fischer, „D. Idee der Gottheit" (Stuttg. 1839) S. X. XVI. XVIII. 5 f. 11. 15 f. „Versuch einer wiss. Begründung der Idee der Unsterblichkeit" (Z. f. Philos. 1841 Bd. VII) S. 72. Vgl. Schwarz, Gesch. d. n. Theologie 311; Orelli 115.

Hanne, „D. Idee der absoluten Persönlichkeit" (1862) Bd. II S. 10. 30. 32. 37. 46. 53. 56. 274. 304. 310.

E. A. v. Schaden „Ueber den Ggstz. des theistischen und pantheistischen Standpunktes" (Ein Sendschreiben an H. Dr. Ludw. Feuerbach. Erlangen 1848) S. 11 („Daumers Urgrund unterscheidet sich wenig von der Substanz Spinozas und der τιθήνη καὶ ὑποδοχὴ τοῦ ὄντος, wie sie Plato lehrt. . Alle drei setzen eine primitive, in chaot. Einheit bestehende Ursache unendlicher Attribute voraus, von welchen Spinoza leider nur zwei . . anzugeben und zu charakterisiren weiss. 146. Sp.s Pantheismus ist eigentlich ein Dualismus.")

Conrad Hermann, „Gesch. d. Philos. in pragmat. Behandlung (Lpzg. 1867) S. 273. 277. „Der Spinozismus bildet an und für sich nach den in ihm liegenden Consequenzen ein neues geistiges Prinzip in der Geschichte neben dem Christenthum, derselbe war der Kern oder der Ausgangspunkt einer der christl. Lehre wesentlich entgegengesetzten Bewegungsreihe des philosophischen Denkens. . . Der auf die Spitze getriebene Theismus im Sinne Spin.s war kaum mehr von seinem Gegentheile, dem Atheismus, zu unterscheiden. . . Alle dem Christenthum feindlichen Richtungen der neuen Zeit haben an und für sich im Spinozismus ihren Ausgangspunkt und ihre Wurzel. . . Der Spinozismus schien in der That eine Art von Wiederherstellung der allgem. Weltanschauung des Heidenthums in sich zu enthalten. . . Alle wahre Wissenschaft strebt in der That, die Welt als dasjenige aufzufassen und zu begreifen, als was sie vom Spinozismus hingestellt wird, als eine nothwendig zusammenhängende Einheit von Erscheinungen, von Ursachen und Wirkungen. . . Ueberhaupt aber wird der Inhalt dieses Lebens jetzt in mehrfacher Beziehung ein reicherer als zuvor. . . Das Wirkliche aus ihm selbst zu begreifen war allmählig

immer mehr der herrschende Standpunkt in der Wissenschaft geworden. . . 278. Der Spinozismus ist i. Allg. nichts Anderes als der einfache geistige Grundgedanke der ganzen Naturwissenschaft. . Das Wirkliche einmal in diesem Lichte angesehen aber, so konnte alle weitere Aufgabe der Wissenschaft nur in einer genaueren Durchführung dieses Gedankens . . bestehen."

Ulrici, „Gott und die Natur"[8] (Lpzg. 1875) S. XI. XIII; „Gesch. u. Krit. d. Principien d. n. Philos." (Lpzg. 1845) S. 42 f. (Sp.s „reiner Idealismus") 44. 48 ff. („Sp.s Ruhm und Grösse ist . . die tiefe, erschöpfende Anschauung, die er von dem eben so wichtigen als schwierigen und reichhaltigen Begriffe der Substanz hatte. .") 55 f. 66. („Die immanente Consequenz seiner Prämissen löst mithin Sp.s Idealismus in den reinen Spiritualismus auf. . . In Wahrheit ist alles Ausgedehnte, Materielle, die ganze Körperwelt, eben so nur eine Vorstellung des denkenden Verstandes . . in Wahrheit giebt es . . nur Vorstellendes und Vorgestelltes . . (10) Geist und Körper eins . ., nur unter den verschiedenen Attributen des Denkens und der Ausdehnung betrachtet."

§ 104.

Sasset l. c. I p. CCIV. „Un Dieu sans conscience et sans personnalité est-il un dieu parfait, un Dieu adorable, le vrai Dieu?" „Dict. philos:" VI (1852) p. 729 sv. 762. Vgl. Orelli 387.

Später wird Spin. an den meisten Universitäten in regelmässigem Kursus ‚Gegenstand philosophischer Uebungen, vgl. Jena 1876/7: Eucken „Einführung in das Studium Sp's:" Basel: Siebeck; Zürich: Windelband u. s. w.

Bruder l. c. p. III. IV. XII.

H. Chr. Wilh. Sigwart, „Gesch. d. Philos." (1844) S. V würdigt Sp. „auch als klaren und besonnenen, mit unbefangener Menschenkenntniss ausgerüsteten Lehrer des Staats-Rechts und der Politik:" S. 251 ff. 290. (Dem Spinozismus „fehlt die Entwickelung"); „Die Rechts- und Staats-Theorien des B. Sp. u. des Th. Hobbes" (Tüb. 1842) „Der Spinozismus, hist. u. philos. erläutert" (Tüb. 1839); „Ueber den Zusammenhang der Spin. mit der Cart. Phil:" (Tüb. 1816); „Das Problem der Freiheit", vgl. Klüpfel, Gesch. d. Univ. Tübingen"; Gumposch. 487; P. Schmidt 113 fg.

§ 105.

„Allgem. Metaphysik" (1828) Tl. I S. 138. 141 f. 150 ff. 155 f. 159 f. 161. 168 f. (§ 57. 58) 171. 177; Herb. (S. W. ed. Hartenst. Lpzg. 1852. XII. S. 7 ff.), „Spin. und Schelling," eine

Skizze (1796) S. 205 f. 554 (Rez. von Jäsches „G. d. Panth:"). 564. 566. 571. 575. S. W. hrsg. von Kehrbach 1888) Bd. III S. 251 ff. „Ueber die Unangreifbarkeit der Schellingschen Lehre" (1813) 256. (S. W. hrsg. v. Hartenstein Bd. III Tl. 1. Lpzg. 1851) „Schriften zur Metaphysik" S. 158 ff. 163. 164[1]. 165. 168. 173 ff. 178. 181 ff. 188. 211. 225 f. 241. 263.278. 280 f. 287. 317. 325 f. 342. 355 f. 368 f. 380. 397. 429. Bd. I S. 412. 194[1]. 236. Bd. IX „Gespr. über das Böse" (1817) S. 52. 54. 61. 70. „Zur Lehre von der Freiheit des mensch. Willens" 1836 (s. Vorrede von Hartenstein S. IX.) Bd. X S. 243. 253. 255. 310 f. 313 (an Romang: „Sp. passt nicht zu Ihnen u. zu mir, stünde er allein, wir würden ihn gemieden. Allein wir treffen ihn in guter Gesellschaft").

S. Romang „Ueber Willensfreiheit und Determinismus" (1835) S. 72; dagegen: Herbart in „Gott. Gel. Anz:" (1836) St. 7. S. 361 ff.

Herb. beruft sich auf Stäudlin, „Gesch. d. Moralphilosophie" (1822) S. 772: „dass Spin. alle sittlichen Ideen des Menschen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälscht; und zwar auf eine Art, welche dem innersten moralischen Bewusstsein widerspricht und es empört," und auf Henrici, der bei Spin. „determinirten Antimoralismus" findet, und ihn mit dem Kallikles in Platons Gorgias vergleicht.

Vgl. Orelli 76[1]; Dühring, kr. Gesch. S. 444; Volkelt S. 9. 32; Ritter, „Chr. Philos." S. 852; Salinger, „Spin.s Lehre von der Selbsterhaltung" (1881 Berl.) S. 42[1] „Mit Herbart berührt sich Sp. in der Zurückführung aller psych. Phaenomene auf Vorstellungen:" (Vgl. These VI.)

§ 106.

Hartenstein, „Hist.-philos. Abhandlungen" (Lpzg. 1870) Vorr. S. XI. 217. 239 f.

Jäsche I S. 47. 99; II Vorr. S. XXXVII. XLVIII. (Sp.mus = Kosmotheismus) 181.

K. Thomas, „Sp. als Metaphysiker" (Kgsbg 1840) S. 2. 10. 14. 67, („Es kann nur angenommen werden, Sp. habe dergl. Sätze nur hingestellt, um einen zu harten Kontrast mit den Lieblingsansichten der damaligen Zeit zu vermeiden, und der Verfolgungssucht nicht zu viele Blössen zu geben. Oder, es müsste angenommen werden, sein Geist sei in diesen Sätzen also befangen gewesen, dass er trotz entschiedener Polemik gegen dieselben, sich nicht von ihnen losreissen konnte". .) 163; „De relatione quae inter Spinozae substantiam et attributa intercedit" (Regiom. 1839); „Spinozae systema philos. delineatum"

(Regiom. 1835); „Spinozas Individualismus und Pantheismus“ (Kgsbg. 1848) „Herbart-Spinoza-Kant“ (1875, posthum.).

Vgl. Orelli Vorr. S. VII. 36. 385; Volkelt S. 8; J. E. Erdmann, „Aufsätze“ S. 119; Danzel (-Guhrauer), Lessing S. 347[1].

Joh. Volkelt, „Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas“ (Lpzg 1872) S. 3. 11.

Drobisch, „Grundlehren der Rlgsphilos.“ (Lpzg 1840) S. 230 ff. 232. „Herbart hat geleistet,' was Leibn. unterliess, er hat das Dasein seiner realen Welt bewiesen, speculativ begründet.“ 237. 240. 249; Drs., „Empir. Psychologie“ S. 240.

Chr. A. Thilo in Ztsch. f. ex. Philos. Bd. VI 113—145, 389—409; VII S. 60—97; vgl. P. Schmidt S. 33 fg.

Zimmermann, „Ueber einige log. Fehler“. . S. 452 f. „Die Methode . . ist gerade dieselbe, w. jeden logischen Kopf, also jeden guten am meisten befriedigt u. auch diejenigen zu fesseln vermag, denen Speculation u. Traum sonst gleichbedeutende Dinge sind.“ (Vgl. Jul. Schmidt, Ltr. 19. J. I S. 300; Schlüter S. 6.) 454. 457. 463.

§ 107.

Vgl. Trend., „Histor. Beitr.“ 2. Bd. (Berl. 1855) S. 31—111; 3. Bd. (Berl. 1867) S. 277—398; „Log. Unters.“ II S. 90.

Vgl. P. Schmidt S. 33.

§ 108.

Pollock p. 373. ch. XII „Sp. and modern thought“; Martineau, „A study of Spinoza“ (London 1883) p. 311 über „Ethic.“ I app.: „This surrender of all things to unlimited Nature — powers, unguided by Ideas, is at once a reproduction of Lucretius and an anticipation of Häckel . . Like Schopenh. and Hartm., he included Ideas among the Nature - powers, and might therefore, like these philosophers, have retained a teleology of „the Unconscious“, had be not established an impassable gulf between the physical and the ideal functions of nature: but this compelled him to ignore a system of relations which constitue the very key of, interpretation to the organic world.“

Falckenberg S. 465. „Wundt und neuerdings Häckel greifen beide zu der spinozistischen Parallelität der materiellen und der geistigen Existenz zurück, nur dass dieser bloss das Nichtohneeinander beider Seiten (des Zellkörpers und der Zellseele) bei realer Differenz und metaphys. Uebergewicht der körperl. Seite, jener aber die wesentliche Einheit von Leib und Seele und die höhere Realität der geistigen Seite betont:“

Jul. Schmidt „Ltr. i. XIX Jhrdt". III 7. 439; Strauss „Alt. u. n. Glaube" (S. 211): Materialism. u. Idealism., deren Kampf Str. „im Stillen immer für einen Wortstreit angesehen", haben „als Monismus ihren gemeinsamen Gegner . . in dem Dualismus der durch die ganze christliche Zeit herrschenden Weltansicht, die den Menschen in Leib und Seele spaltet, sein Dasein in Zeit und Ewigkeit scheidet, der geschaffenen und vergänglichen Welt einen ewigen Gott-Schöpfer gegenüberstellt". Pfleiderer S. 618; G. Brandes, „Die Litteratur des 19ten Jhrdts." (deutsch 1887) Bd. 2 S. 14; K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik Bd. II (1890) S. 435. 439. 482. L. verweist auf Schaller, „Gesch. d. Naturphilos." I S. 326 ff, Heussler, „Gesch. d. Rationalism." S. 66 ff. und Koenig, „Kausalproblem" S. 66 ff.; Schleiden, „Schellings und Heg.s Vltn. zur Naturwissenschaft" (1844); Danzel, „Goethes Spin mus" S. 54. 86.

Ueber Spin s Verhlt. zum Materialismus vgl. Brucker, hist. crit. ph. IV 2 p. 707; Trendelenburg, Grundgedanke S. 9; Linde, die Lehre Spin.s S. 15; Secrétan in Revue philos. 1882 („La Principe de la Morale") p. 29 sv; Nolen, „Le monisme en Allemagne" (Rev. ph. 1882 p. 54 sv.); Eucken, „Gesch. u. Kritik der Grundbegriffe" (1878) S. 102. Spinozas „Gedanke, Körper und Geist innerhalb des Weltbegriffes wesentlich zu verbinden, ist dem allgemeinen Gehalte nach so nothwendig und überzeugend, dass darüber das Verfehlte der Durchführung oft übersehen wurde. . . Wenn sich dagegen in Wirklichkeit jenem absoluten Sein die Körperwelt unterschiebt, so ist damit freilich ein concreter Inhalt gewonnen und eine Stellung auf dem Boden neuer Wissenschaft gesichert, aber das Geistige ist seinem spec. Wesen nach aufgeopfert, und die gesammte Philosophie des Spin. wird Naturalismus, ja Materialismus auf dem Boden eines Mysticismus". .

Vgl. Janet in Rev. d. deux mondes 1867 p. 470 sv. 479. 493 gegen Nourisson, Sp. et le naturalisme contemporain p. 486 sv. („car toutes elles concluent à n'admettre d'autre réalité que la nature, c'est-à-dire d'autre réalité que l'univers du corps.")

(v. Vlotens, „Ben. de Spin." ist Moleschott, dem bekannten Stimmführer des Mater., gewidmet.)

Ad. Bastian, Schöpfung oder Entstehung, Jena 1875. S. X. XII. XIII. XVIII. XXV. 17/18. 24. 48[1]. 133. 202. 204/5. 284 f. 296. 299. 304.

Berendt u. Friedländer, Spinoza's Erkenntnisslehre. Berlin 1891, bes. S. X. XI. 58. 73[1]. 139. 156. 220.

Vgl. Virchow, „Mechan. Erklärung des Lebens" (Karlsr. 1858); „Ueber die Atome und Individuen" (Berl. 1859); „Das

Leben des Blutes" (dsgl.); „Archiv für Anatomie u. Physiol." Bd. VII, Buch I S. 3. Darwin, „The Descent of Man" (deutsch I S. 55): „Die Frage, ob ein Schöpfer und Regierer der Welt existire, ist von den grössten Geistern, welche je gelebt haben, bejahend entschieden worden". Vgl. „Entstehung der Arten" (Schluss).

Ueber Bismarck s. Busch a. a. O.: „Ferner hatte er sich in der Zwischenzeit zwischen seinen Studienjahren und dem Beginne dieser Umkehr mit Spin. bekannt gemacht, u. wenn wir auch nicht wissen, wie weit er sich dessen Weltanschauung damals angeeignet hat, so dürfen wir doch vermuten, dass sie auf ihn gewirkt hat u. Mitursache des Weltschmerzes gewesen ist, der ihn in diesen Tagen ergriff u. noch lange nachher seine Denkart färbte." Vgl. M. Bewer, „Bei Bismarck"[5] (Dresd. 1889). Vgl. ferner: Spinoza als das Ideal des Weisen bei Paul Lanzky, Abendröte, Berlin 1887, so u. a. 29. 79. 86. 134. 136. 178. 213. 244. 256. 289.

§ 109.

Vgl. Jellinek, „Die Weltanschauungen Leibnizens und Schop.s" (1872) S. 24; Frauenstädt, „Arth. Schop." (1873) Vorr. S. XCIX, I S. CXLV. (G. E. Schulze in Göttingen rät Schop. vor Bewältigung Kants und Plato keinen andern, namentlich nicht Aristot. und Spin. anzusehen.) CLV (1813 schreibt Schop. er wolle ein Werk schreiben, „das Ethik und Metaphysik in Einem sein soll, da man sie bisher trennte so hässlich, als den Menschen in Seele und Körper"). CXCIV. 12.

Vgl. Herbart (S. W. Hartenst. 1852) S. 387; P. Schmidt S. 27 fg; Dühring „Kr. Gesch." S. 457; Stöckl II S. 223; Pfleiderer 554; Linde, Bibliogr. 357.

§ 110.

Hartm., „Ges. Studien u. Aufs." (Berl. 1876) S. 467. 490 „Die Descendenztheorie ist im Grunde genommen weiter nichts als die Anwendung und Durchführung der Idee der „Entwickelung" für das Gebiet der organ. Natur, jener Idee, welche von Lessing und Herder bis zu Hegel für die Entfaltung des deutschen Geisteslebens bestimmend geworden ist und in immer steigendem Masse für unser Verständniss der Welt bedeutungsvoll werden wird." 549. 569. „Die Grösse Schop.s liegt nicht in seinem System, sondern in der Genialität seiner Aperçus. 574. 581; „Das Judenthum in Gegenwart und Zu-

kunft" (Lpzg. u. Berl. 1885, S. 162); „Neukant., Schop. u. Hegelianism." S. 142.

Herr Dr. Ed. v. Hartmann war so freundlich, den Vf. brieflich über sein Verhältnis zu Spinoza zu unterrichten, wofür ihm in dieser Stelle bestens gedankt sei. Er schreibt am 14. 9. 94: „Spinozas Lehre hatte ich zunächst aus Lehrbüchern der Gesch. d. Phil. kennen gelernt. Diese Darstellungen haben keinen besonderen Eindruck auf mich gemacht, auch nicht diejenige Kuno Fischer's. Als ich an die Lektüre der Werke Spinozas ging, hatte ich bereits Hegel, Schopenhauer, Schelling und vieles andere gelesen, so dass die Metaphysik Spinoza's mir wenig neue Anregungen bot. Seine Moralphilosophie und Religionsphilosophie ist mir immer als dürftig und tief unter seiner Metaphysik stehend erschienen. (Vgl. „Das Judenthum" 2 Aufl. S. 170; „Das sittliche Bewusstsein" 2. Aufl. alphab. Register unter Spinoza; „Phil d. Unbewussten" 10. Aufl. Bd. I S. V, 320, Bd. II S. 457—458 und viele andere Stellen meiner Werke. . . Eine zusammenfassende Darstellung meiner Ansichten über Spinoza habe ich niedergelegt in meiner noch ungedruckten „Gesch. der Metaphysik", und einen Vergleich mit Schelling in der ebenfalls ungedruckten Schrift „Schellings philosophisches System "

Vgl. „Revue chrétienne" (Paris 1872) „La nouveauté métaphysique" p. 696: „Le pessimisme absolu s'imposait aussi logiquement à Spinosa qu'à M. d'Hartm., son admirateur, et pourtant le mélancolique Spin. n'est pas pessimiste." Knauer, Anti-Hartmann (1873) S. 3: „Hat denn nicht das Unbewusste eigentlich schon den Kern aller grossen Philosophien gebildet, Spin.'s Substanz, Fichtes objectives Ich, Schell.s abs. Subj.-Obj., Platos und Hegels absol. Idee, Schopenh.s Wille?" Haym, „Die H.sche Philos. des Unbew." in „Preuss. Jhrb." 1873 Heft 1—3; Strauss (Alt. u. n. Gl. S. 217): Die Erklärungen, die E. v. H. von der Zweckmässigkeit in der Natur giebt, gleichen denen des alten Reimarus auf ein Haar." Rev. philos. 1882. p. 146. sv. 154. „Il professe résolument avec Leibn. l'analogie universelle et avec Spin. l'unité de la substance " 155 „L'Un-Tout de H., ainsi que la substance de Spin., c'est la nature, telle qu'elle se manifeste à nous comme natura naturans" . . .: Brasch, „Spin., Herr v. Hartm. und der Antisemitismus" (in „Allg. Zeitung des Judenthums" Jhrgg. 54. Berl. 1890. S. 566 . .: Pfleiderer 566 f. („Das Unbew. ist der Deckmantel für den klaffenden Widerspruch zwischen ihrer panth. und ihrer theist Neigung:").

Venetianer, „Der Allgeist" (Berl. 1874) S. 13. 181.

§ 111.

Vgl. Lange, „Gesch. d. Materialismus" a. v. O. bes. S. 250. 406; Oettingen in „Dorp. Zeitsch. f. Theol." (1865) S. 279 ff. „Spin.s Ethik und der moderne Materialismus:" 281. 283. „Ich möchte die principielle Identität von Materialismus und Pantheismus nicht etwa deshalb betont wissen, um jenen vor ungerechter Verurtheilung zu schützen oder diesem die relative Anerkennung zu entziehen. . . . Nein — ich wünsche nur das Meinige dazu beizutragen, dass man zu der Erkenntniss komme, wie der Pantheismus nur die vornehme, hier und da auch religiös oder poetisch oder geistvoll erscheinende Maske des Materialismus ist. Factisch sehen sie sich gleich wie ein Ei dem andern, wenn auch das eine bunt gefärbt, das andere schmutzig und naturfarben ist . . . sie ahnen nichts von dem dreieinigen Gotte:" 285. 287 f. (Schleierm. „blasphemisch") 316. „Der Materialismus ist daher ein viel weniger gefährlicher Feind, als der scheinheilige Pantheismus . . . Gott schütze uns vor unsern falschen Freunden! Der offene freche Feind aber wird sich selbst zerschmettern:" . . Vergleiche Liebner, „Christologie" S. 72[1] u. 54 („Sp. der immerwährende Versucher des german. Geistes"); Eucken, „Gesch. u. Krit. d. Grundbegriffe" (1878) 80: „Wissenschaftlich erreicht diese immanente Richtung ihren classischen Ausdruck in Spinoza, welchem Mann vor allen andern jene intellectuelle Charakterstärke eigen war, die Gedanken, von deren Wahrheit er sich überzeugt hatte, ihrem reinen Gehalte nach ohne Vermengung und Abschwächung darzustellen und damit das Geheimniss aller zu enthüllen. . . Was er aber verkündete, griff darum so gewaltig ein, weil es zugleich unmittelbar einleuchtend erschien und doch nach der gesch. Lage ganz neue Bahnen eröffnete:" 87. 93. „Dieselbe (Lehre) enthält eine Wahrheit, welche ihrem allgemeinen Inhalt nach vor allem Streit und Zweifel anzuerkennen ist: nur was sich als wirkend bezeugt. darf als seiend anerkannt werden, und die Erklärung hat die Aufgabe, alles, was Gegenstand der Erfahrung ist, auf solche wirkend bezeugte Kräfte zurückzuführen:" 104. „Darin dass Spin.s Lehre bei ihrer Einseitigkeit einen bestimmt ausgeprägten Inhalt hatte, lag es zum grossen Theil begründet, dass sie weit mehr einwirkte und den Gedanken des Monismus kräftiger zu vertreten schien" (als Leibniz) . . . . . Die Schule Leib.s machte aus seinem Monismus einen so geistlosen Dualismus, dass dem gegenüber freiere und tiefer dringende Geister den gleichsam wiederentdeckten, darum aber wie neu auftretenden und einer idealistischen Um-

deutung zugänglichen Sp.mus als eine Erlösung begrüssen konnten. 105. 106. Für den neuen Monismus sind bestimmend Gruppen und Zusammenhänge von philosophisch unbearbeiteten Erscheinungen, die einzeln meist schon früher bekannt und benutzt, nun durch eine Art von darwinistischer Weltansicht zur Verknüpfung und damit zu einer Gesammtwirkung gekommen sind." 107. 108. „Auf dem Gebiete der Naturwiss. sind die Verdienste des Monism. unverkennbar." Es bildet „die spin.sche Theorie, losgelöst von den speculativen Grundgedanken Spin.s, den philosophischen Gehalt des heutigen Monismus, so dass derselbe von allen den Bedenken und Einwendungen, welchen jene ausgesetzt ist, mitbetroffen wird." 120. 122. 161. „Erst bei Sp. findet sich das Mechanische in einem graden Gegensatz zum Uebernatürlichen. (Eth. I app.) Da bei ihm ferner die mechanische Erklärung, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach auf das geistige Gebiet übertragen wird, so kann man sagen, dass hier zuerst jene Richtung eine absolute und universelle Bedeutung bekommt." 162. „Ueberall gewann die Analogie der mechanischen Naturerklärung um so leichtern Eingang, als diese selbst aus einem allgem. Drange der neuen Wissenschaft hervorgegangen war und daher überall das Feld schon vorbereitet fand." 240; vgl. Hegel W. VIII S. 193; Fichte W. VII S. 14. II 135. „„Die sittl. Welt ist nicht die beste, sondern sie ist die einzig mögliche und durchaus nothwendige Welt, d. h. die schlechthin gute."" Diese Richtung findet ihre Hauptvertreter in Spin. und den deutschen constructiven Philosophen, vor allen darf Hegel als ihr Höhepunkt betrachtet werden."

Joh. v. Müller, „Physiologie des Menschen" (Bd. II, Coblenz 1840, S. 543—548): „Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemüthsbewegungen:" Vgl. Ueberweg-Heinze III[7] S. 110 Anm.

Auch Max Müllers Monismus in der Behandlung der Religionsgeschichte (s. „Ursprung der Religion", 7te Vorlesung S. 376 f.) steht dem Spinozismus nicht fern.

§ 112.

Vgl. Stöckl II 309 („Was ist nun klarer und einfacher die Spinozistische oder Fechner'sche Construction?").

§ 113.

Vgl. Phil. Monatshefte" 1881 S. 598; Zeitschr. f. ex. Phil. Bd. XV 1887 S. 212.

§ 114.

Vgl. Pfleiderer 617 f. 624 f.; Falckenberg S. 454.

§ 115.

Schleichers Satz stellt Häckel (Gen. Morph. I S. 105. Natürl. Schöpfungsgesch. Vorrede zur 2. Aufl. 1870 S. XXVII) an die Spitze seiner Weltanschauung. Mehr in den Vordergrund tritt Spinoza in dem Glaubensbekenntnis, welches des Jubilars bekannte Rede „Monismus" (bes. S. 33) ausspricht. Dieselbe Verehrung für den grossen Lehrer des Monismus gibt sich auch in einem Briefe kund, mit welchem Herr Prof. Häckel am 22. 9. 94 den Vf. beehrte. Hier heisst es: „Mit Spinoza wurde ich vor 40 Jahren (Sommer 1854) durch die classischen Vorlesungen über Physiologie meines Lehrers Johannes Müller in Berlin bekannt (Vergl. dessen Lehrbuch d. Physiol. Abschn. vom Seelenleben). Seitdem ist mir der Pantheismus von Spinoza immer als eine der reinsten Formen des Monismus erschienen: um so bewunderungswürdiger als dem grossen Denker die empirische Basis der modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung grösstentheils mangelte. (Vergl. meinen „Monismus als Band zwischen Religion u. Wissenschaft" (Bonn) 1893, p. 33. 40 etc.). Ich habe in der Generell. Morphol. (1866) und Natürl. Schöpfungsgeschichte mehrfach darauf Bezug genommen". . . .

Vgl. E. v. Hartmann, „Ges. Stud. u. Aufs." (1876) S. 467 f. „Häckel will Spiritualism. und Materialism. durch einen Monism. versöhnen und gewinnt als Princip der letzteren ein vom göttl. Geiste durchdrungenes All d. h. eine einheitl. metaphysische Substanz." Vgl. 574.

§ 116.

Geiger, „Ursprung und Entwickelung d. menschl. Sprache und Vernunft" (Stuttg. 1868) I S. 6. 21. 26. 33. 37. 58 (d. Denker vhlt. sich zum Sprechen, wie im Ganzen Muskelbewegung zum Willen). 64. 69. („Klarheit des Bewusstseins, die den Leiden ihre phantastische Gewalt entzieht, verleiht dem Geiste eine Ruhe und Herrschaft, vor welcher der Stoff selbst sich zu beugen scheint.") 74 fg. („Das Denken Vorstellung geschehener Bewegung"). 87. „Was für einander geschaffen scheint, ist aus einander oder gemeinsam aus einem Dritten mit einander hervorgegangen." 88. „Im Hintergrunde alles Daseins . . sein unentwickelter Keim, . . ! jenes unzertrennliche

Zwiefache, das All und Eine der Bewegung und Empfindung." 93. 100 („Nicht Fortschritt, sondern Entwickelung").

§ 118.

Vgl. Nolen in Rev. philos. 1882 p. 162 sv.; Günther (bei Pünjer III S. 158); Moleschott, „Der Kreislauf des Lebens"[5] (I Mainz 1877, II 1887) I S. 116, vgl. II S. 2 u. II S. 156. 582; Bolin, Ludw. Feuerbach (Stuttg. 1891) S. 259.

Wundt, Vorlesgn. über die Menschen- und Thierseele, Lpzg. 1863 I S. 17. „Der Gedanke entzieht sich unserer sinnlichen Wahrnehmung: wir können das Wort hören, das ihn ausspricht, wir können den Menschen sehen, der ihn gebildet hat, wir können das Gehirn zergliedern, das ihn gedacht hat, aber das Wort, der Mensch, das Gehirn sind nicht der Gedanke. . . . Wohl, sagt der Materialismus, das ist nicht der Gedanke, aber es bildet ihn. Wie die Leber Galle, wie der Muskel bewegende Kraft hervorbringt, so wird aus Blut und Gehirn, aus Wärme und elektrischer Flüssigkeit das Denken erzeugt. — Aber es ist zwischen beiden Fällen doch ein nicht gering anzuschlagender Unterschied: wir können nachweisen, wie in der Leber durch chemische Processe, die man zum Theil Schritt für Schritt zu verfolgen vermag, die Galle gebildet wird, wir können ebenso zeigen, wie die Bewegung im Muskel durch bestimmte elektrische Vorgänge, die wieder unmittelbares Resultat chemischer Umsetzung sind, zu Stande kommt. Hier weiss ich also ganz bestimmt, dass mir alle Bedingungen, wenigstens der Hauptsache nach, vor Augen liegen, durch die das Eine Mal Galle, das andere Mal Bewegung entsteht. Aber anzugeben, wie das Denken zu Stande kommt, dafür geben uns die Vorgänge im Gehirn gar keinen Anhaltspunkt, und wir sind daher auch nicht im Stande zu beurtheilen, ob ausser den Verrichtungen des Gehirns nicht noch andere Verrichtungen wesentlich sind, oder ob überhaupt zwischen den [illegible] und der psychischen Thätigkeit ein ursächlicher [illegible] wie ich für eine Erscheinung [illegible] Bedingung kenne, deshalb ist diese Bedingung [illegible] eine Erscheinung [illegible] — [illegible]

§ 119.

Vgl. Lange, Gesch. d. Material. (s. alph. Reg.) bes. S. 314; Phil. Mtsh. (1876) Bd. XII S. 1. 3. 23. 25. 27; Johnson, H. Czolbe (1873); Oettingen a. a. O. S. 289.

Cz.s op. posth.: „Raum und Zeit als die Eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder ein räumliches Abbild von den Principien der Dinge im Gegensatz zu Herbart's Philosophie des Unräumlichen. . . . Empiristische Umbildung des Spinozismus und Rückkehr zur Philosophie der Griechen. Gleichzeitige Darstellung der naturalistischen Weltauffassung Friedr. Ueberwegs."

§ 120.

Vgl. Dilthey, „Zum Andenken Fr. Ueb.s" in „Preuss. Jhrb." Bd. 28 S. 12. 88fg.; Ueb., „Schiller als Historiker" (1859 verfasst) Lpzg. 1884 S. XIII[1]. XXXIV. XLIII. Zu Ueb., Grdr. III[4] S. 57 („d. theolog. Grundcharakter" . . Sp.s) vgl. Sommer i. Ztsch. f. Philos. Bd. 74 S. 6; Dilthey in „Philos. Mtsh." XI S. 127; Paulsen in „Vrtljsch f. wiss. Philos." I 1877 S. 164; Ueberw. l. c.[5].

§ 121.

Vgl. Weise, „Ueber das erste Buch der Ethik des Spinoza" S. 5 („Die folg. Abhdlg. wird in der Weise Ueberw. s. . das ganze erste Buch der Ethik behandeln"); Baumann, „D. Lehren von Raum, Zeit u. Mathem. in d. neueren Philos." (Berlin 1868) S. 157f. 159. 163. 167ff. 171. („Für Spinoza verwandelt sich das Vorstellen ohne Ort, Zeit und Zahl in ein Vorstellen von etwas Ort-, Zeit- und Zahllosem, d. h. von etwas Unendlichem oder von etwas unter einer Art des Unendlichen. Dieser allergröbste Missgriff ist die treibende Kraft seiner Gedankenbildung.") 176. 179. 187. 195. („Die Mathematik wird meist herbeigezogen, um etwas zu erhärten, mit dem sie nicht in der entferntesten Beziehung steht.") 205. („Bis in die Lehre, warum wir wahre, warum wir auch falsche Gedanken haben, zieht sich, als erzeugend die Gedanken Spin.s, ein räumliches Bild.") 209. 213. 220. („Der Zweck wurde ausgeschlossen durch die mathemat. Wahrheitsnorm, und dieser gemäss die Essenz selbst als die Vollkommenheit hingestellt; die Schwierigkeiten, welche sich gegen diese Auffassung erhoben, sollten mit logischen Fehlschlüssen weggeschafft werden.") 225. 230. („Erst wenn man das sittliche Leben will, ist der Apparat von Mitteln bei Spin. von nutzen; als solcher aber ist er nicht neu und sogar nur

individuell zu brauchen. . sie sind also vorwiegend für contemplative Naturen anwendbar und drücken so mehr Sp.'s Individualität als eine allgem. Form der Ethik aus.") 234f. („Die religiösen Seiten in Sp. haben viele Berührungspunkte mit der alttestam. Empfindung von Gott als dem wesentl. und vor Allem allmächtigen und mit allen prädestinationischen Systemen der Theologie."

Dühring, („Krit. Gesch. d. Philos." (Berl. 1869) S. 296. 302. 304. („Der Grundirrtum von Sp.'s Ethik liegt . . in der unhaltbaren Hypothese, dass der blosse Verstand an sich selbst moralischen Stoff enthalte und zu einer völligen Befreiung von allen als missliebig erachteten Gemüthserregungen führen könne.") 307. 309. 312. („Es bleibt nur ein Theil der Lehre von den Affecten übrig, auf welche die weitere Philosophie fortbauen kann. . . Sp. ist nur nach den zu Grunde liegenden Gesinnungsantrieben zu messen:" (313) „Aus diesem Gesichtspunkt wird ein Sp. jederzeit der schärfsten Kritik standhalten."

Drs., „Die Judenfrage" (1881) S. 48ff. 52. 53 (Zu Sp.s Säkularfeier 1877: „Spinoza cultiviren — das wollen diese Leutchen heute sich als Freisinn angerechnet sehen").

Eucken, „Gesch. u. Kr. d. Grdbegr." S. 8. „Bei Sp. fällt Tendenz und Ausführung klaffend auseinander. . Die geistige Welt Sp.'s ist nichts anderes als die in's Bewusstsein gebrachte materielle. ." S. 13. 20. 20[1].

Jodl, „Gesch. d. Ethik" I 333. „So schliesst sich das System Sp.s in sich selbst zusammen: auch als ethisches, nicht nur als metaphysisches, eine der grossartigsten Leistungen aller Zeiten; gleich ausgezeichnet durch die schöpferische Originalität, wie durch die umfassende Weite seiner Gedanken . . . Das Sittliche in seinem Sinne ist Göttliches und Menschliches, Egoismus und Selbstverleugnung, Vernunft und Affect, Freiheit und Nothwendigkeit zugleich, seine Ethik ist entschieden die umfassendste, vielseitigste Lösung des ethischen Problems, zu welcher es die vorkant. Philosophie überhaupt gebracht hat:" S. 436 f. 328; I. S. 334. 322. 325 ff.

Rich. Mayr, „Die philos. Geschichtsauffassung der Neuzeit" I. Abt. (Wien 1877) S. 167. 169. 177. 180. „Spin. erklärt die Gesch. aus der Naturgeschichte." 181. 233.

Schaarschmidt, „Entwicklungsgg." S. 65. 67 f. 69. 71. („Der Gedanke einer reinen durch keine fremde Voraussetzung getrübten Vernunftwissenschaft wird immer das anziehendste Ideal menschlicher Geistesthätigkeit bleiben: Sp. schien zu dessen Erreichung den geraden Weg zu zeigen:") 113. 181.;

Drs. „Descartes u. Spin." S. 193 fg. 195. Sp. hat „den übhpt. höchsten Standpunkt bezeichnet, welchen die Wissenschaft der reinen Idee und demgemäss die Wissenschaft des Sittlichen einzunehmen hat."

Feuerlein, „Die phil. Sittenlehre in ihren gesch. Hauptformen" (Tl. II 1859) S. 259. „Sp. keineswegs der erste und einzige Jude, der auf wissenschaftl. Gebiete den kosmopolit. Beruf seines Volkes ausübte:" 278; II XI („Sp. stellt die ungebrochene, in sich gesammelte Kraft der ihrer selbst bewusst gewordenen, sich in sich selbst erfassenden Menschheit vor Augen"); Opitz, „Sp. als Monist:" . . (Philos. Mtsh. Bd. XII. 1876 S. 195 ff. 201 f. 204.

Windelband, „D. Gesch. d. n. Philos:" I (Berl. 1878) 193. 196. 201. 222 („Sein System ist vielleicht die imposanteste Begriffsdichtung, welche je eines Menschen Hirn entsprang"). 434; Pünjer, Gesch. d. chr. Rlgsph. Bd. I (1880) S. 302. 322.

Falckenberg, „Gesch. d. n. Phil:" (Lpzg. 1886) S. 85. („Er ist ein Weiterdenker, aber ein genialer, ein Zu-ende-denker:") 86 fg.

Was von Dissertationen u. s. w. ausser den bei v. d. Linde, Bibliogr., Pollock p. XXXV u. s., Ueberweg - Heinze III [7] und sonst in dieser Schrift aufgeführten zu nennen ist, findet sich in der Beilage.

Spinozas wissenschaftlichen Charakter trifft eine tadelnde Kritik bei Linde, die Lehre Spin.s (1862) S. XXVII. „Spinoza untergrub die Religion seines Landes. XXIX. Es fehlte Sp. der volle Muth des Philosophen für eine Ueberzeugung einzustehen". L. wendet sich entschieden gegen einen „exaltirten Spinozakultus" (S. VII. IX. XVIII. XIX. XXVI fg.). Dasselbe gilt von Lehmans, „Spinoza" (1864) und von Joel, „Sp.s theol. pol. Tractat" S. 79; Grätz, Gesch. d. Juden Bd. X (1868) S. 180 f.

Ueber die Beziehungen Sp.s — zu Maimuni vgl. bes. von Neueren: Rooijen, L'inventaire p. 133. 204 (Kaufmann), von Früheren: Wachter, D. Sp. i. Judenth. Anm. 46 S. 61. 63. 68 fg.; Franck, „Moïse expliqué par Spin." („Phil. et Rel." Par. 1869); Pollock S. 93; Trendelenburg, Beitr. III S. 395; Joel, D. Theol.-pol. Tr. S. VII. 9. 17 fg. 22.

— zu Bruno vgl.: Brunhofer, G. Bruno S. XIX; Jäsche, Gesch. des Panth. II S. XIV; Jacobi „Ueber d. Lehre des Sp." [2] (1789) 2. Beilage S. XI.

— zu den Eleaten: Kuhn, Jacobi 110; Rixner III S. 79; Kraus, Nachg. Schr. VI S. 403; Erdmann, Aufsätze S. 141. 188; S. Maimon in d. Anm. zu Bartholdys Uebersetzung des Baconschen N. Organum (1793) S. 184. 188.

— zu der Stoa: Fichte, Rlgsph. Schr. S. 504fg.; Schaarschmidt, Entwickelungsgang S. 69; Volkelt, Panth. u. Indiv. S. 86; Stein, Leibn. u. Spin. 51[2].

— zu Plato: v. Stein, Gesch. d. Platonism. (vgl. Phil. Mtsh. XII S. 470); bei Francke S. 92 anon: „Hist.-krit. Uebersicht d. Lehren . . von d. Unsterblichk. d. Seele" (Leipz. 1796) S. 56—63; Schaarschmidt, „Entwicklgsgg." S. 164.

— zu Descartes: Schmidts Uebersetzung der Ethik mit Wolffs Widerlegung (1744): § 677. 679; Jacobi, David Hume (1787) S. 79. 81; Herder, „Gott" S. 124.; Cousin, „Cours d. Phil." p. 360; Stein, Leibn. u. Spin S. 32. 95. 115[2]); Kuhn, Jacobi S. 87; Jäsche II S. 222; Zeller, Gesch. d. d. Philos. S. 91; Bouillier ch. XV—XIX; Pollock p. 112. 118; Orelli 26; Oischinger I S. 134 f.; Schaarschmidt S. 64 ff.; Thomas, Sp.'s Metaphysik S. 30; Baumann S. 167. 171; Hahn, Die Ethik Spin.s S. 3; Ritter, Gesch. d. Phil. XI S. 175; G. d. chr. Phil. 274; Schwegler, Umriss (1848) S. 105; J. Müller, Der Begriff der sittlichen Unvollkommenheit bei Desc. u. Spin. Diss. 1890; E. O. Lindner, De relatione quae inter Spin. cog. met. et Cartesii doctr intercedit. Diss. Bresl. 1844; T. Hartmann, Die Lehre des Cartesius de passionibus animae und des Spinoza de affect. hum. dargestellt u. verglichen. 1878 Progr.

— zu Hobbes: Saintes, hist. de la vie . . . p. 193 fg.; Pollock p. 338.

— zu der Scholastik: C. Sarchi, „Tr. theol.-pol. di B. de Spin." (1875) p. XXIII.

— zu Christus: v. Dalberg an Herder (Herders Reise nach Italien, 1859 S. XXX); Peter Relav, Jesus Christus u. Benedictus Spinoza im Zwiegespräch. Berlin 1893 S. 6: „man (wird) in den Tempeln nicht das Wort Christi predigen, man wird in ihnen die Lehren des Spinoza verkünden und erklären."

— zur Kabbala: Jacobi, „Ueber d. L. d. Spin. 14. 22. 34fg. 171; Buddeus, „Histor. philos. Ebr. (Halle 1720) p. 388; „Unschuld. Nachr." (1707) (S. 331); Berger „Cabbalismus judaico-christianus" (Wittenb. 1707); Wachter, Sp. im Judenth. III. 20 26 fg. 34. 69. 245; Herder „Gott"[2] S. 221 fg.; Pollock 101. Serv. de Rooijen, l'Inventaire p. 213; Joel, „Theol. pol. Trakt. S. XI; Schaarschmidt, „Korte Verhandeling" (1869) praef. S. 25—28; Reimmann, „Versuch einer Einleitung" (1717) S. 637. Senior Sachs in „Kerem Chemed" (hebr.) VIII.

— zu Jakob Böhme: Herwech „Tract. quo atheismum fanaticismi sive Böhmii naturalismum et Spinozismum. . ." (1708) § XXII. XXVI. („Hinc πρωτον ψευδος Atheismi: Natura est Deus" XXVIII; H. Morus, „Censura philos. Teutonicae" q. I § XI

sq. t. I. opp. phil. p. 588. 619; Strauss, Glbsl. I S. 508; Volkelt S. 88; Hoffmann in d. Vorr. zu Baaders Werken.

Zur Kritik des Substanzbegriffes bei Spinoza vgl. u. a.: Cousin, Cours de Phil. II p. 6; Linde, Die Lehre Spin.s S. 24; Orelli S. 36.

— der Attributenlehre: Trendelenburg, Sp.s Grundged. S. 18; Herder, „Gott" [2] S. 145; Danzel „Goethes Spin.mus" S. 85; Dühring „Krit. Gesch." 288 f. 293; Michelet „Gesch. d. n. Phil." S. 17; Orelli S. 40.

— der Unsterblichkeitslehre: Trendelenburg „Grundgedanke" S. 56; Orelli S. 138. 142. [1])

— des Gottesbegriffes: Jacobi, „Ueber d. Lehre des Sp." S. 15. 17. 21. 34. 36; Trendelenburg „Grdgd." S. 23; Herder „Gott" 171. 173. 193; — Strauss, Glbsl. I 507 Anm. 18; Conz S. LXXI; Schlüter S. 18; — Dühring, „Kr. Gesch." S. 294; Goethe „Gespr. mit Eckermann:" II S. 289.

— der Psychologie: Jacobi, „D. Hume" 163; Trendelenburg „Grdged." 44. 57; Pollock, S. 216.

Beiträge zur Spinoza-Bibliographie.

A.

Allg. Zeitung des Judenth., 21. Jhrgg., 13. Dez. 1893: »Die Bibelkritik«; 1896: »Berliner Kunstausstellung«.

Althans, Fr. (W. Beil. z. Allg. Zeitung 1888 u. 1889).

Assarson, P., Om Spinoza's statslära och dess förhållande tell Hobbes' och Rousseaus. Lund 1864.

Ast, Grdr. einer Gesch. d. Phil. 1807. S. 369 u. a.

B.

Bacher, Die jüd. Bibelexegese 1892. S. 56.

Bäck, Die erste Einwirkung Sp.'s auf Deutschl. J. D. Berl. 1895.

Baltzer, Sp.'s Entwickelungsgang (s. bes. S. 32^2. 35 f. 40. 48).

Bastian, A., Schöpfung oder Entstehung. Jena 1875. X. XII f. XVIII. XXV. 17 f. 24. 48. 133. 202. 204 ff. 284. 296. 299. 304.

Berendt, M. u. Friedländer, J., Sp.'s Erkenntnisslehre. Berlin 1891. (Vgl. Z. f. Phil. 1894 S. 159 fg. 161.)

Bender, Metaphysik u. Asketik (Arch. f. Gesch. d. Ph. 1893, S. 220 fg.).

Bendix, Sp.'s Vorstellungen von Gott. Vgl. De le Roi II 210.

Bentzel-Sternau, Grillenfang auf 1840. (Vgl. Orelli a. a. O. S. 396.)

Berendt, Die rationelle Erkenntnis Sp.'s.

Bergel, Die Medizin der Talmudisten. 1885 S. 83.

Bergmann, Spinoza (Ber. d. freien Deutschen Hochstiftes in Frankfurt a. M. 1885/86).

Berns, Altar der Atheisten Hamburg 1692.

Bolin, Sp. 1894 (de Roojen, L'inventaire . . nicht berücks. Vgl. »Nation« 1894 S. 122 fg.).
Bon, Ferd., Grundzüge der wissensch. u. technischen Ethik 1896.
Borelius, Ueber den Satz des Widerspruchs (Phil. Mtsh. 1881, S. 399).
Brandes, G., Sp. (Brülls pop.-w. Mtsbl. XVII, 1).
Brochard, Le traité des passions . . . (Rev. de Mét. 1896).
Brüll's pop.-wiss. Mtsbl. Frkf. a. M. 1887: Goethe u. Spinoza.
Brüll, N., Jahrb. f. jüd. Cesch. u. Ltr. 1889. Vol. IX.
Brunschwig, J., Sp. 1894.
Burkhaeuser, N., Inst. metaph. Würzburg 1771. I p. 220.
Busse, L., Beitr. z. Entwickelungsgesch. Sp.'s 1888 (s. bes. These V. Vgl. Z. f. Phil. 1889).
— —, Ueber die Bedeutung der Begriffe essentia u. existentia bei Sp. (Vierteljahrschr. f. Phil. 1886 H. 3.)

C.

v. Carneri, Entwickelung u. Glückseligkeit. 1886. 234 ff.
Cassel, D., Lehrbuch d. jüd. Gesch. u. Ltr. S. 466 fg.
Cohn, Tob., Spinoza, Vortr. Potsd. 1877.

D.

Daisenberg, W., Filosofia Leibniza. Kraków 1875.
Dal Pozzo di Mombello, Il monismo.
De le Roi, Die evang. Christenheit u. die Juden. S. Bd. III Reg.
Delbos, V., Le problème moral dans la phil. de Sp. . Par. 1893.
Delitzsch, Fr., Wissenschaft, Kunst, Judenthum. 1838. S. 12.
Delius, J. Fr., Darstell. der Hauptgedanken von Fr. H. Jacobi. J. D. Halle 1878 (s. S. 7 fg.).
Dessauer, Sp. [?] Gartenlaube 1877 No. 9.
Dilthey, Aus der Zeit der Sp.-Studien Goethes (Arch. f. Gesch. d. Phil. 1894).
—, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhdt. (ebd.)
—, G. Bruno u. Sp. (ebd.)
Dörffling, Die Ansichten Spinozas über das Wesen der Affecte . . J. D. Rostock 1873 (s. S. 16 fg.; vgl. Tholuck, Wahre Weihe des Zweiflers S. 12).

E.

Ehrhardt, Das ethische Problem . .

F.

Felzier, Gesch. Entw. eines Urvolks (hrsg. von A. Bender) Tl. I.
Ford, Der Hypnotismus.[3] Stuttg. 1895. S. 94.
Frantz, Const., Specul. Studien. H. 1. Berl. 1843. S. 13.
Freudenthal, J. (Allg. Ztg. des Jud. 1890. S. 590 fg. Dasselbe: Bresl. Ztg.)
— —, Spinozastudien (Z. f. Phil. 1896).
— —, On the history of Spinozism (Jew. Qu. Rev. 1895).
Friedländer, J., Sp., ein Meister der Ethik. 1895.
Friedländer, M., Sp. London 1888. (s. bes. p. 31 f.)
— —, The Jewish Religion 1891. pp. 26. 211.
(Fürst's) Orient. 1844 S. 204; Ltbl. S. 207. 323. 391. 437. 620.
Fullerton, Sp. New-York 1894.

G.

J. V. G., Vernünfft. Raisonnement über den Unfug derjenigen, welche die philos. Meinungen, so wider die H. Schrift zu streiten scheinen, absolute verwerffen. Freybg. 1712. 120.
Geiger, A., Nachg. Schr. V. Berl. 1878 (s. Register).
— —, D Judenthum u. seine Geschichte, III, Bresl. 1871. S. 46. 93.
Geiger, L., Berlin 1688—1840 I 422 u. s., II 583 u. s.
Georg-Ost, Schlagwort-Katalog. Hann. 1889.
Giesser, Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparatur. Halle. (s. bes. S. 20).
Gižycki, P. v., Vom Baume der Erkenntnis. 1896.
Goethe-Jahrbuch 1891 ff.
Götting. Gel. Anz. 1829 Bd. II S. 834.
Grätz, Gesch. der Juden Bd. XI 86.
Grimm, Herm., Goethe-Vorlesungen. 2. Aufl. 183 ff. 189.
Grossbach, De vero sensu . . systematis B. de Sp. J. D. Würzburg 1829 (s. bes. S. 4 A. Metz.)
Grunwald, M., Das Verhltn. Malebranches zu Sp. J. D. Rostock. Breslau 1892.
— —, Sp. Jude? (Brüll's pop.-wiss. Mtsbl. Frkf. a. M. 1894.)
— —, Miscellen. (Arch. f. G. d. Ph. 1896/7.)
— —, Gesch. des deutschen Spinozismus (Vortr.). Vgl. The Menorah. Febr. 1896 p. 85.
Guggenheim, M., Zum Leben Sp.'s (Viertjsch. f. w. Phil. 20. Jhrgg.)
Gumperz (»Nation« 1888 No. 43).
Guttmann, J., Die Religionsph. des Saadja. Gött. 1882. S. 95 A. b.
— —, Die Philos des S. ibn Gebirol. Gött. 1889. (S. Register.)
Gutzkow, K., Ges W. IV, 55; VIII, 464.

H.

Häckel (Zukunft 2. Febr. 1895 S. 20).
Halévy, E., Socrate et Sp. (L'Israélite français II p. 73.)
Hamburger, J., Real-Encyclop. z. Bibel u. Talmud. I. S. 286.
Haneberg (S.-Ber. d. kgl. bayer. Ak. d. W. Phil.-philol. 1866 S. 98).
Hehn, V., Gedanken über Goethe. 1883.
Hempel, O. Fr., Disput. polit. examinens paradoxa quaedam B. Sp. 16 . ?
Henke, J. Fr. Fries 1867 S. 75. 107. 259. 265.
Henning, Principien der Ethik. 1824. S. 144—149.
Hirsch, Fr., Gesch d. deutschen Ltr. II 671 u. s.
Hissbach, Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Sp. u. Leibniz vorhanden? J.-D. Jena. Weimar (s. S. 21 f. 55).
Hoff, J., Die Staatsl. Sp.' s. J. D. Jena. Prag 1895.
Hoffmann, Paul, Goethes ewiger Jude. (Viertelj. f. Ltrgesch. IV S. 116 fg.)
Holberg, Jüd. Geschichte. Aus d. Dän. Alton. u. Flensb. 1747. S. 681. 683.
Hoops, Lessings Vhltn. zu Sp. (Arch. f. d. Stud. neuerer Spr. 1889.)

J.

Jacobs, Jos., The God of Israel. (The Nineteenth Century, Lond. 1879.)
Janet, Le Spinozisme en France (Rev. philos. 1882).
—, French Thougt and Sp. (Contemp. Rev. 1877.)
Jellinek (Orient 1851 S. 303).
—, Der jüdische Stamm. 1869. S. 208.
—, Aus der Zeit, II. 1886, S. 3. 62 (Salvador). 110.
Jens, P., Anmerkingen ontrent de ordre van de menschelyke Kennis. Amst. s. a. (1683).
Impie convaincu . . Amst. 1685.
Joël, M., Zum Schutz gegen »Trutz«. Breslau 1869. S. 11.
— —, Zum 100jährig. Todest. M. Mendelss. J's. Breslau 1886. S. 11.
— —, Predigten (aus dem Nachlass). Breslau, Bd. 1. 1892. S. 73.
Jüdischer Plutarch 1848.
Jung, Al., Vorlesungen über sociales Leben und höhere Geselligkeit. Kgsbg. 1884.

K.

Kalischer, Sp.'s Stellung zum Judenth. u. Christenth. 1894.
Kantstudien I (1897) S. 61 ff.

Kaszewski, Sp. . (Kwartalnik Klosów 1877 I p. 69 fg.).
Kayserling, M., Sephardim. Leipz. 1859. 283. 299. Vgl. 307.
— —, Gesch. d. Juden in Portugal. Leipz. 1867. a. v. O.
— —, Bibl. jüd. Kanzelredner. II. 1872. S. 55.
— —, Menasse ben Israel (Jahrb. f. d. Gesch. d. Juden II) S. 97 u. 109[78].
— —, Bibliotheca española — portugueza — judaica. Strassburg 1890. S. Reg.
Klein, Ueber eine dunkle Stelle in Sp.'s th.-p. Tr. (Mtsschr. f. d. W. d. Jud. 1882 S. 427 fg.)
Kniat, Jos., Sp.'s Ethik gegenüber der Erfahrung. J.-D. Leipzig. Posen 1888.
Knight, Sp. Four Essays ed. K., London.
(Kobak's) Jeschurun. 5. Jhrg. 1865 S. 23.
Koenen, Geschiedenes de Joden en Nederland.
Krochmal, Abr., Eben haroscha (hebr.). Wien 1871. (Vgl. Zeitlin, Bibl. hebr. Post-Mend. S. 102.)
— —, Ha-ketab weha-Michtab. Lemberg 1875.
Kronenberg, Herders Philosophie.
Kym, De juris notione Sp. Berlin 1846.
— —, Bewegung, Zweck u. Erkennbarkeit des Absoluten. 1847.

L.

Laffitte, Sp. et la Hollande. (La Revue occid. 1881.)
Lagneau, Quelques notes sur Sp. (Rev. d. Métaph. III, 4.)
Lambert (Univers. israélite. Paris 1851. Janv).
Land, Ter Gedachtenis van Sp. 1877.
— , Arnold Geulincx. 1895.
Laws, Beurtheilung der Sp. stischen Substanz u. der Leibnitzschen Monaden. 1857. Progr.
Ledinsky, Franz, Die Philosophie Spinozas im Lichte der modernen Naturforschung. (Diss. Rost.) Budweis 1871.
Leimdörfer, Zwei Festpredigten. Hamb. 1891. S. 24.
Lévy-Bruhl, La phil. de Jacobi. (Vgl. L. C. Bl. 1896 No. 22.)
Liebelt, K., Philosophie und Kritik. 1845.
Lindemann, R., De substantiae, attributorum, modorum apud Sp. ratione et cohaerentia. J.-D. Halle.
Lipschütz, J., Tiferet Israel zu Mischna Sanh. X, 1.
Löw, Graph. Requisiten. II. 1871. S. 24.
Lombroso, C., Der Antisemitismus u. die Juden (deutsch). Lpz. 1894. S. 7. 34. 36. 44. 71.
— —, Genie u. Irrsinn. (Un.-Bibl.) S. 69.
Longo, G., Il Monismo. Catania 1893.

Lust, L., Das sittl. Ideal nach Spin. 1873. Progr.
Luzzatto (Orient 1851 S. 647).
—, Ha-mischtaddel (Einl. z. Pentateuch-Comm.)

M.

Malapert, L'amour intell. de Dieu d'après Sp. (Rev. ph. 1888.)
Maltesse, Monismo o Nihilismo.
Mandelstamm, Bibl. Studien. II. S. 7 ff. u. s.
Mayer, Praelect. in Lucam publ.
Mehring, Religionsphil. S. 122 f.
Meinsma, Die Unzulänglichkeit d. bish. Biogr. Sp.'s. (Archiv f. G. d. Phil. IX, 2, S. 208 ff.)
—, Spinoza en zijn Kring. Haag 1896.
Melchior, Joh. M., Epistola ad amicum continens censuram libri, cui titulus: Tract. th.-pol. Ultraj. 1671. 4^0.
Melzer, Goethe's ethische Ansichten.
Michelet, Ueber Ideal-Realismus. (Vhdl. d. phil. Ges. zu Berl. Heft 2. Lpz. 1876. S. 6.)
Mirbst, De philosophorum controversia. Jena 1832. p. 64.
Misses, Js., Ben. Spin. (in »Die Waage«. Berl. 1877).
Mittheilungen aus dem Verband der Vereine für jüd. Gesch. u. Liter. in Deutschl. 1896 No. 3 S. 14. 16. 17. 20.
Moldenhauer, Joh. Hnr. Dan., Beleuchtung der Schlussworte der Recension der Schrift des M. Mendelss. an die Freunde Lessings. Hamburg 1786. 8^0.
Monatsschr. f. d. Wiss. d. Judenth. 1876. S. 475.
Monist, The, Ed.: Dr. Carus. Chicago.
Müller, Jul., Sünde. ^{3}II. S. 165 168.
Müller, Paul, Die Hauptlehren des Sp.mus u. Leibnizianismus . . . mit bes. Berücksichtigung der pädagogischen Momente. 1890. (Von der Allgem. Deutschen Lehrerztg. preisgekr. Aufsatz.)
Murr, C. G. v., Versuch einer Gesch. der Juden in Sina 1806. S. 115 ff.
Murray, J. Clark, Idealism of Sp. (The phil. Rev. 1896).
Mussmann, Allg. Gesch. d. christl. Phil. S. 155 u. s.
—, De Idealismo. p. 39—41.

N.

Naumann, Metaphysisches in der Physiologie. (Vgl. Orelli S. 397 u. 410 fg.)
—, Die Religionen aller Völker. 1848. (Vgl. ebd. S. 390.)
Nieto, D., Da Divina Providencia ou seja Natureza (Naturalezza) Universal ou Natureza Naturante. Londres 5464 = 1704: 2. ed. Londres 5476 = 1716. (Vgl. Chacham Zewi RGA I, 18.)

Nossig, A., Vers. einer prakt. Krit. d. Lehre Sp.'s. Stuttg. 1895. (Vgl. Brülls Monatsblätter XVI, S. 261.)
Nourisson, La Bibliothèque de Sp. Rev. des deux Mondes 1892 15. août.

P.

Pantheismus, Het., . naar de groote wijsgeeren Jesus van Nazarethen B. van Spinosa. Amst. 1857.
Pascal, Sp.'s Ethik ins Poln. übers. 1880. (Phil. Bibl.)
Paulsen, System der Ethik[2]. S. 351 ff. u. s.
Perlitz (Ben Chananja).
Pfleiderer, O., Goethes religiöse Weltanschauung. 1883.
— —, Die Entw. der prot. Theol. in Deutschl. seit Kant. 1889.
(Philipson, M. Alex.), Prüfung der vom Wandsbecker Dichter Claudius recensirten 2 Recensionen . . Hamburg 1786.
Piza, Sp., ein Drama. Das MS wird in P.'s Familie verwahrt, desgl. ein Spendenbuch der port. Gemeinde zu Hamb. von 1798, in dem sich ein Jacob Espinosa e Cortela findet.
Poiret, Petri, vera et cognita omnium prima s. de natura idearum . . . in qua Spinozism. et Socinianism. praevertuntur. Amst. 1715.
Pollock, Notes on the phil. of Sp. (Mind 1878 p. 195 sv.)
Prager, M., Ueber Autorität u. Erklärung der Bibel . . (Fürsts Orient, Litbl. 1845. S. 69 ff. 103 ff.)

R.

Raciborski, Etyka Spinozy. Lwów 1882.
Rackwitz, M., Studien über Causalität u. Identität als Grundprincipien des Spinozismus. J. D. Halle 1884.
Raeder, H., Log. Prüfung der im ersten Buch von B. Sp.'s Ethik enthaltenen Definitionen. 1880. Progr.
Rauh, Quatenus doctrina quam Sp. de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohaereat. J. D. Paris. Toulouse 1890.
Renouvier, L'idéalisme et l'infinitisme de Sp. . . (La Critique philos. Oct. 1881—Mai 1882.)
Revue critique. 30. année No. 40 (Bäck, Spin. en Allemagne u. a. »le juif (!) Wachter«).
Ricardson, De mentis humanae . . .
Riesser, Gabr., Ges. Schr. Bd. I S. 300.
Rietz, Joh. Ernst, Diss. de Spinozismi fonte orientali. Lundae 1819.
Rinn, H., Schleiermacher u. seine romant. Freunde. 1890. (Virch. u. Holtzend.)
Rose, A., Sp. (Vortrag.) Greylingen 1872.
Rothe, Theol. Ethik[2]. I. S. 71.
Rottberg, Religionsphilosophie. Marburg 1850. S. 115.

Rössler, De philos. notione Fr. H. Jacobi p. 759. Thes. V u. VIII.
Rössler, C., Die Entstehung des Faust. 1883.
Rubin, S., More nebukim he-chadasch. Wien 1856/7.
— —, Teschuba nizzachat [bes. gegen Luzzatto]. Lemb. 1859.
— —, Ethik Sp.'s hebr. Wien 1885. Vgl. Zeitlin, Bibl. Post-Mend.
Rullmann, Die Anfänge des Spmus. in Deutschld. 1867. Progr.

S.

Sander, D., Die Religionsphilosophie M. Mendelssohns. Bresl. 1894. S. 46. 56 f.
Scheibens, Joh. Ben., Zweyte Forts. der Gedanken aus d. hist. Krit. u. Litt. 1735. XI. S. 135 f.
Schellwien, Geist der neueren Philos. 1895. (Vgl. Lit. Centr. Bl. 1895)
Schirnhofer, R. v., Vgl. zw. d. Lehren Schellings u. Sp.s. Diss. 1889.
Schmiedl, Studien über jüd. Religionsphil. Wien 1869. S. 7. 65^3.
Schmidt, A., Krit. Studie über das I. Buch von Sp.'s Ethik. J. D. Berlin 1889.
Schmidt, C., Sp. (Vortrag.)
Schnaber, Mord. G., Schelosch Esre Jesode ha-Tora (hebr.) 1792.
Schneege, Goethes Vhltn. zu Sp. (Vgl. Phil. Mtsh. 1891. H. 7/8 u. 9/10.)
Schneider, Die Psych. des Sp. . . 1887. Progr. (Vgl. Z. f. Phil. 1891 S. 129 fg.)
Scholz, Ueber die geom. Meth. bei Sp. Spremberg 1863.
Schoultz von Ascheraden, Die Erkenntnislehre Sp.'s J. D. Marburg 1892.
Schrattenhaus, Antisemitenhammer.
Schuler, Der Pantheismus.
Schwarz, A., Bar. Sp. Karlsr. 1892.
Secrétan, Le principe de la morale. (Rev. phil. 1882 p. 29.)
Sehrwald, Deutschlands Dichter und Denker. S. Reg.
Seligkowitz, Causa sui . . (Arch. f. Gesch. d. Phil. VI.)
Serapeum 1848. S. 328^1).
Sluiter, Jo., Overeenstemming tusschen den Hr. Fred. van Leenhof en Spinosa en Philopater. Amst. 1704.
Sobel, Tôldôt Sp. w'schittatô (hebr.) Vgl. Zeitlin, Bibl. Post.-Mend.
Spielhagen, Faustulus. (N. Hbgr. Ztg. 1897, Forts. 28).
Spinozas Werken (klass. Schriftst.) 1895. Einl. von Land.
Stahl, Rechtsphil.^{2} III S. 176.
Steinberger, Goethestudien (Jhrsber. über die kgl. Lateinschule zu Grünstadt 1882/83).

Steinheim, Die Glaubensl. der Synagoge. Lpz. 1856. S. 69. 75. 110. 136. 161. 243.
Steinschneider, Ha-maskir. XII. S. 5.
Stephani, Die Offenbarung Gottes. Leipzig 1835. S. 221.
Stern, J., Die Philosophie Sp.'s 1890.
— —, Religion der Zukunft. 1883.
— —, Die Ethik Sp.'s übers. (Univ.-Bibl. s. Vorw. S. 5 fg.)
— —, Der Theol.-pol. Tract. übers. (ebd.)
Steudel, Die Glaubensl. d. evang.-prot. Kirche. Tüb. 1834. S. 143. 145 fg.
Strassburger, B., Gesch. der Erziehung u. des Unterrichts bei den Israeliten. S. 119.
Straszewski, Filosofia Sp. (Bibl. Warsz. 1877. I u. II.)
Strümpell, L., Abhandlungen aus d. Gebiete der Ethik. 1.
Sturm, Dissert. de Cartesianismo p. 165 § 12.
Suckow, De relatione, qua se habeat Sp. tr. th.-p. ad ejus ethicam? Bresl. 1849.
Szczerbowicz-Wieczor, Sp. (Ateneum 1877. II u. III.)

T.

Tarde, Sur la morale de Sp. (Rev. phil. 1888.)
Tarozzi, L'evolutionismo monistico. (Riv. di filosofia scient. Dicem. 1890.)
Taylor, Conception of Immortality in Sp.'s Ethics. (Mind 1896.)
Thilo, Die Wissenschaftlichkeit d. mod. spek. Theologie. Leipzig 1851. S. 13—16.
Tiedemann, Geist der sp. Philos. (Bd. VI.)
Trahndorff? (s. Berendt u. Friedländer a. a. O. S. XI.)
Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. S. 12.

V.

Vischer, Friedr. Theod., Auch Einer.[6] II. 1893. S. 131. 181.
Vold, Sp.'s erkjendelsestheori . . Christiania 1888. (Vgl. Ztschr. f. Phil. 1891. S. 33 fg.)

W.

Wahle, Die Glückseligkeitslehre der »Ethik« des Sp.
—, Die geom. Methode des Sp. (Wiener Sitz.-Ber. Phil.-hist. Kl. Bd. 116.)
Wedel, G. W. U., Ueber Wahrheit u. Wahrscheinlichkeit. (Hamburg. Msc. IV, 64. Hbg. Stdtbibl.)
Wegener, Begriff u. Beweis d. Existenz Gottes bei Sp. J.-D. Rostock. Berlin 1873.

Weise, H., Ueber das I. Buch der Ethik des Sp. Diss.
— —, Kurze Darst. von Sp.'s Leben. Progr. 1876.
Weissmannus, E., De praejudicio quod accrescit veritatibus de providentia.
Weissstein, G., Wie Goethe über Tod u. Unsterbl. dachte. (Berl. Tageblatt 26. März 1882 [Deutsche Lesehalle]).
Wiber, Joh. Hnr., Principia philosophiae antiperipateticae contra princ. phil. perip. Ratisbon. 1707.
Winter u. Wünsche, Die jüdische Litteratur. S. Reg. in Bd. III.
Worms, La morale de Sp.
Wrzeionko, Der Grundgedanke der Ethik des Sp. Wien 1894.
Wyzewa, T. de, Une biographie hollandaise de Sp. [Meinsma]. Rev. des deux Mondes 1896. p. 696 sv.

Z.

Zeitschel, R., Die Erkenntnisslehre Sp.'s. J.-D. Leipzig. Langensalza 1889.
Zunz, Zur Gesch. u. Litt. S. 27.

Namensverzeichnis.

Von Else Grunwald.

A.

Abaelard 298.
Abbt 94.
Acosta 50.
Ahlwardt 82.
Ancillon 325.
Andala 32, 293, 294.
Annet 49, 305.
Anton 86.
Anzengruber, Ludwig 279.
d'Argens 302.
Aristoteles 4, 61, 69, 72, 89, 274, 280, 281, 298, 349.
Arnold 71.
Arletius 86.
Ascher 145, 329.
Ast 341.
Auberlen 316.
Auerbach, Berth. 168, 169, 170, 171, 172, 217, 275, 285, 327, 332, 333, 334.
Auerbach, Jacob 332, 333.
Augustin 75, 179.
Avenarius 333, 334.

B.

Baader, Fr. v. 149, 187, 212, 213, 214, 326, 341. 359.
Bacharach 287.
Bachstrohm 66.
Barth 343.
Bartholdy 357.
Bastian 348.
Bauer 70, 232, 237, 293, 295, 308, 343.
Bauerheim 188.
Baumann 274, 355, 358.
Baumgarten 58, 295, 300.
Baur 150, 186.
Balthasar 81, 82.
Baussire 313.
Bavante 85.
Bayle, 19, 21, 22, 23, 47. 51, 55, 65, 67. 89, 93, 94, 98, 117, 150, 284, 286, 287, 289, 290, 302.
Beer 332.
Bekker 29, 47. 48, 66, 293.
Bender 275, 276.
Berendt. 348.
Berger 338.
Bergmann 333.
Bertram 302.
Berkeley 76.
Berleburg 68.
Bernis 100.
Bettelheim 278.
Beverland 50.
Bewer 349.
Beyer 175.
Biedermann 113, 259, 294, 297, 308, 313, 314, 325, 326, 333.
Bilfinger 299.
Bismarck 349.
Blasche 209.
Bleek-Wellhausen 239.
Bluntschli 146, 220.
Blyenbergh v. 47.
Boas 127.
Bodemann 93, 94.
Böhme 21, 50, 148, 162, 187, 189, 213, 230. 233, 287, 350.
Boerhave 59, 303.
Boileau 304.
Boineburg 295.
Du Bois-Reymond 60.
Bockshammer 341.
Bolin 235, 279, 354.
Bolingbroke 234.
Bonnet 108.

Börne 204, 221.
Bouillier 85, 335, 358.
Boulainvillier 22, 142, 285.
Bourguet 32, 23.
Bouterwek 143, 328.
Brandes 348.
Braniss 179.
Brasch 351.
Braunschweig, Herzog v. 151.
Bredenburg, v., 22, 47, 84.
Brockes 310, 311.
Brucker 55, 299, 348.
Bruder 240, 345.
Bruno 50, 124, 148, 248, 249, 274, 282, 305, 357.
Brunhofer 357.
Buddeus 47, 55, 58, 59, 71, 298, 299, 358.
Bülow 166.
Busch 47, 349.
Büschinger 300.

C.

Calow 50, 95.
Campe 166.
Carneri, v. 271, 272.
Carpzow 291.
Cartesius 4, 18, 19, 20, 32, 34, 36, 58, 59, 68, 69, 88, 93, 144, 154, 162, 190, 234, 246, 251, 274, 289, 300, 303, 306, 335, 357, 358.
Cartesisch 116.
Cartesianisch 20, 94, 130, 232, 270, 273, 320.
Cartesianismus 20, 59, 231, 250, 251.
Carus 208, 341.
Castelar 217.
Caspari 67, 68, 328, 339.
Chalybacus 188, 239.
Chevreau 289.
Clarke 85.
Clauberg 59, 302.
Claudius 103, 122, 317, 321.
Clericus (Leclerc) 26, 128, 234.
Colerus (Köhler) 22, 25, 51, 52, 87, 144, 249, 290, 291, 292, 296.
Condillac 295, 320.
Conz 34, 128, 129, 145, 327, 359.
Cornill 273.
Cousin 181, 285, 358, 359.
Crevenna 292.
Cromwell 217.
Cudworth 140.
Cuffeler 284.
Cuper 72, 284.
Cuvier 246.
Czolbe 355.

D.

Dahn 279, 280, 281.
Dalberg, Freih., v. 151, 358.
Damian 285.
Dante 161.
Danzel 87, 88, 111, 123, 124, 125, 243, 313, 326, 327, 347, 348.
Danzel (-Guhrauer) 308, 313.
Daub 232, 343.
Daumer 239, 344.
Darwin 234, 246, 259, 268, 269.
Darwinismus 317.
Darwinistisch 352.
Delbrück 179, 336.
Descartes s. Cartesius.
Democritus s. Dippel.
Deurhoff 300.
Deyling 48.
Diestel 146, 185, 315.
Dieterich 243, 244, 276, 277, 278.
Dilthey 178, 181, 334, 336, 355.
Dippel 47, 58, 66, 67, 68, 69, 70, 77, 87, 90, 204, 285, 307.
Dorit 293.
Dorner 70, 71, 73, 326, 335.
Driessen 59.
Drobisch 188, 243, 244, 339, 347.
Dunckel 294.
Düring 190, 346, 349, 356, 379.
Dürr 290.

E.

Eckermann 9, 59.
Edelmann 46, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 139, 144, 175, 233, 234, 246, 300, 303, 305, 308, 309, 310 311, 312, 314.
Eck 233.
Elster 308.
Ende van den 87.
Engels 59, 105, 315, 344.
Enkelmann 303.
Epikur 283.
Epiphanius 69.
Erdmann 34, 35, 188, 223, 230, 242, 243, 244, 247, 285, 329, 357.
Erhart 309.
Eschenmayer 208, 341.
Eucken 35, 274, 326, 348, 351, 357.
Ewald 41, 144, 145, 146, 217, 329.

F.

Fabricius 289.
Falckenberg 190, 314, 348, 353, 357.
Falk 327.
Fechner 261, 334.
Fénélon 142.
Fessler 139, 140, 144.
Feuerbach, Lud. 150, 166. 174, 176, 218, 224, 279, 343, 344, 347. 354.
Feuerlein 357.
Fichte 17, 34, 109, 123, 138, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 182, 183, 186, 187, 189, 190, 191, 201, 202, 203, 205, 206, 211, 213, 214, 221, 229, 239, 240, 242, 244, 250, 253, 259, 296, 313, 329, 330, 340, 342, 343, 344, 350, 352, 358.
Fink 221.
Fischer, Christ. Gabr. 63, 64, 65, 67, 80, 306.
Fischer, C. P. 240, 344.
Fischer, Kuno 35, 36, 124, 231, 232, 239, 252, 279, 325, 327, 329, 333, 342, 350.
Fischhaber 156.
Fleck 185, 188, 223, 337.
Forsberg 85.
Forster 104. 321, 324.
Fortlage 330.
Franck 32, 44, 151, 152, 337.
Francke. Herm. Aug. 111. 112, 291, 316, 322, 325, 326, 328, 329, 330, 358.
Fränkel, Dav. 168.
Frauenstädt 248, 250, 349.
Fresenius 312.
Friedländer, Dav. 151, 349.
Friedrich d. Gr. 44, 66, 78, 85, 149.
Fries 165.
Fuller 291.

G.

Gans 344.
Gass 339.
Gassendi 42. 43.
Garve 102, 107, 324, 326.
Gebhardi 66, 307.
Geiger, Laz. 353.
Geiger (-Noiré) 261, 268, 269, 270.
Gellinek s. Jellinek.
Gelzer 318, 330.
Gerhardt 30, 293.
Gervinus 70, 127, 308, 312, 317, 320, 323, 324, 326.
Gfrörer 211.
Gigas 290.
Ginsberg 86, 293.
Glaser 285.
Gleim 89, 113, 316.
Glisson 248.
Goedeke 127.
Goethe 9, 85, 87, 92, 99, 101, 102, 106, 109, 111, 112, 113. 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 133, 134, 135, 138, 161, 163, 167, 168, 169, 172, 177, 182, 189, 196, 203, 205, 208, 218, 221, 234, 245, 275, 281, 283, 303, 305, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 320, 324, 325, 326, 327, 332, 335, 340, 348, 359.
Goetze 77, 316.
Görres 232, 342, 343.
Göschel 232, 342, 343.
Gotha, August v. 303.
Gottlieb 79.
Gottsched 58, 301, 311.
Gottschall 221, 328, 334, 339.
Grätz 288, 337.
Gravensande 276, 280, 284.
Graevius 293.
Gregor von Nazianz 61.
Greifenkrantz 27, 29.
Grillparzer 13, 278.
Grimm 175.
Groeben, Ludw. v. d. 364.
Gronow 51, 287, 290, 293.
Grotius 43, 221, 310, 338.
Grumbkow 303.
Grunwald 285.
Guhrauer 86, 87, 286, 326.
Guenther 211, 212, 328, 354.
Guion 323.
Gumposch 284, 290, 291, 293, 294, 299, 308, 324, 325, 328, 331, 341, 343. 346.
Gutzkow 331.

H.

Hach 292.
Hagen 111, 230.
Hahn 358.
Hahnenfeld 286.
Hack 79, 310.
Haeckel 261, 268, 347, 348, 353.
Haendel 303.
Haevernick 339.
Haller 127.
Hamann 98, 103, 105, 133, 134, 135, 316, 318, 319, 320.

Hanne 239, 344.
Harenberg, St. 78, 309, 311.
Harms 111, 314.
Hartenstein 170, 186, 187, 346, 349.
Hartmann v. 35, 251, 253, 254, 255, 256. 257, 258, 268, 343, 344, 347, 350. 351, 353.
Hase 179.
Haug 127.
Haym 112, 113, 132, 183, 189, 202, 326, 331, 336, 340, 350.
Hebler 313.
Hegel 2, 4, 92, 106, 112, 133, 142, 149, 155, 166, 174, 180, 181, 188, 190, 191, 194, 203, 204, 212, 213, 214, 215, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 244, 246, 247, 251, 252, 253, 255, 259, 264, 267, 271, 278, 280, 285, 315, 340, 343, 344, 350, 352.
Hegelianismus 230, 243, 245, 350.
Hegelianisch 237.
Heidenreich 33, 143, 145, 298. 329.
Heine, H. 86, 150, 166, 167, 188, 281, 327, 313.
Heinze 333, 334.
Heisch 323.
Hellinghaus 321.
Helmholtz 333, 340.
Hemsterhuis 105, 121, 321.
Henrici 301.
Helfferich 34, 35, 185, 297, 337, 342.
Helvetius 139.
Helmont, van 284.
Herbart 17, 155, 180, 185, 186, 187, 202, 221, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 275, 276, 283, 320, 330, 346, 347, 349.
Herbert 26, 34.
Herder 17. 33, 44, 87, 101, 102, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 129, 130, 135, 139, 140, 182, 189, 190, 203, 221, 290, 305, 313, 316, 319, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 350, 358, 359.
Hermann, Georg Fr. 310.
Herrmann, Conr. 185, 344, 337, 370.
Herz 135.
Hess 237.
Hettner 70, 71, 111, 112, 113, 125, 132, 189, 279, 285, 295, 297, 300, 301, 304, 307, 308, 313, 314, 318, 320, 322, 326, 327, 328, 329.
Heumann 50, 239.
Heussler 348.
Heyd 88.
Hillebrand, Jos. 232, 343.
Hinrich 188, 219, 339.
Hippel 103, 134, 135, 319.
Hissmann 50, 285.
Hobbes 146, 152, 213, 219, 220, 274, 339, 358.
Hoffmann 166, 187, 188, 213, 326, 359.
Hölderlin 133, 172, 190, 221, 272, 338.
Hollaz 311.
Hollmann 86.
Holtei 177.
Homer 161.
Höpfner 118.
Hoppe.
Horch 50, 302.
Horn 146, 219.
Hosti 290.
Houtuyn 50.
Huber, Joh. 211.
Hubert 308.
Hudde 88.
Humboldt, A. v. 208.
Humboldt, W. v. 132.
Hume, Dav. 44, 142, 305, 358, 359.
Hupfeld 338.
Huygens 30, 31, 85.

J.

Jacobi 17, 33, 34, 73, 86, 89, 90, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106. 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 129, 133, 134, 135, 149, 143, 144, 154, 157, 179, 182, 186, 187, 188, 193, 197, 202, 203, 205, 208, 217, 218, 219, 221, 330, 239, 241, 242, 244, 290, 312, 313, 315, 316, 321, 322, 324, 325. 326, 327, 328, 330, 342, 343, 357, 358, 359.
Jäger 47, 301.
Jaehns 333.
Jahn 294.
Jakob 103, 135.
de Jariges.
Janet 348.
Jäsche 154, 188, 243, 244, 325, 329, 330, 339, 346, 347, 357, 358.
Ibn Esra 300.
Jean Paul 105, 113, 322, 326.
Jellinek 44, 349.
Jenichen 47.
Jenisch 316.

Jerusalem 89, 91, 92, 315.
Ilgen 338.
Immermann 177.
Jöchert 302.
Jodl 35, 155, 187, 190, 215, 224, 294, 329, 330, 339, 341, 356.
Joël 231, 232, 357.
Johnson 355.
Jonas 180, 335.
Joseph II 139.

K.

Kahler 51, 293, 296.
Kant 4, 58, 68, 85, 90, 96, 102, 103, 107, 109, 117, 121, 122, 125, 127, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 157. 158, 172, 182 183, 186, 187, 192, 194, 200, 204, 207, 221, 224, 232, 242, 245, 248, 250, 267, 270, 313, 314, 316, 318, 319, 321, 328, 330, 333, 335, 347, 349.
Kantianismus 128, 133, 335.
Kantisch 143, 144, 152, 155, 156, 182, 196, 206, 231, 278, 322.
Karl Ludw. v. d. Pfalz 13, 20, 89.
Kaufmann 357.
Kaulbach 332.
Kayserling 315.
Kehrbach 186, 346.
Kerckring 28.
Kestner 117, 314, 324.
Kettner 291.
Klefmann 30.
Klein 209, 210, 270.
Klemm 78, 310.
Klopstock 127.
Klose 303.
Klüpfel 346.
Knauer 350.
Knebel 118.
Knuzen 39, 61, 67, 73, 300.
Koberstein 327.
Kochius 303.
Kögel 282.
König 348.
Körner 129, 130, 132, 327.
Kortholt 26, 27, 36, 48, 51, 55, 67, 291.
Krakauer 302.
Kraus 103, 134, 135, 243, 316, 328, 357.
Krause 149, 214, 215, 217, 267.
Krug 143.
Kuffeler 22.
Kuhn 325, 357, 358.
Küster 294.

L.

Lachmann 313.
Lamarck 269.
Lamettrie de (de la Mettrie) 303, 314.
Landbeck 310.
Lange, Joh. Joach. 33, 54, 154, 246, 297, 298. 351, 355.
Lanzky 349.
Lassalle 150, 259, 344.
Lasswitz 348.
Lau 60, 61, 62, 63, 67, 144. 246, 303, 304, 305.
Laube 204, 217.
Lauckhard 06, 294, 307.
Lavater 101, 102, 105, 106, 109, 110, 125, 134, 166, 322, 323, 326.
Lazarus 333.
Leenhof 284. 300.
Lehmans 357.
Leibniz 28, 30, 32. 33, 34, 35, 36, 37. 38, 39, 45, 58, 59, 76, 85, 86, 87, 88. 89, 90, 92, 93, 94, 97, 104, 106, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 121. 127, 128, 130, 142, 155, 162, 181, 182, 185, 190, 195, 194, 195, 196, 199, 203, 232, 239, 242, 243, 248, 249, 251, 254, 255, 256, 258, 262, 267, 270, 274, 280, 284, 287, 289, 290, 291, 293, 294, 298, 301, 302, 305, 306, 314, 320, 335, 343, 347, 349, 351, 352, 358.
Leibnizisch 117, 142, 153, 195.
Leibnizianisch 94, 190.
Leibnizianismus 35, 199, 215.
Leibniz (-Wolff) 4, 33, 54, 58, 66, 71, 180, 233, 240.
Lenau 3, 172, 173.
Lesage 323.
Lescinsky 300.
Lessing 33, 73, 77, 78, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98. 99, 100, 101, 104, 109, 110, 112, 114, 116, 120, 121, 129, 134, 141, 190, 203, 206, 218, 275, 286. 305, 308, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 324, 326, 342, 347, 350.
Lichtenberg 149, 203, 261, 317, 323.
Liebner 357.
Linde, v. d. 284, 285, 312, 328, 348, 349, 357, 359.
Lindner 258.
Linné 126.

Locke 19, 20, 49, 249, 302, 305.
Loen 66.
Löscher 50.
Lossius 143, 328.
Lotze 276, 328, 339.
Löwe 211.
Löwenheim 287.
Ludovici 296.
Luecke 180, 343.
Lukas 51.
Luther 295.

M.

Maccniavell 146, 213.
Malebranche 21, 37, 42, 64, 141, 156, 225, 248, 251, 274, 285, 301, 306, 334.
Maimon 33, 34, 141, 142, 186, 227, 285, 328.
Maimonides (Maimuni) 300, 357.
Maltzahn 314.
Mansfelt 26.
Manteuffel, Graf v. 54, 66, 297, 307.
Marbach 331.
Marheineke 230.
Marseveen 288.
Martineau 285, 347.
Marx, Karl 2, 259, 343, 344.
May 309.
Mayen 66, 306.
Mayer, Rob. 259, 269.
Mayr, Rich. 356.
Meinsma 286, 288, 293.
Melanchton 336.
Melchior 293.
Mendel, Dav. 163.
Mendelssohn 33, 34, 44, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 114, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 144, 252, 308, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 329.
Mercks 118.
Meyer, Ludw. 29, 98, 173, 291, 301, 316.
Meyr, Melchior 175.
Michaelis, J. D. 88.
Michelet 34, 154, 181, 188, 231, 330, 331, 335, 359.
Minckwitz 204.
Mönckeberg 300, 349.
Möser 327.
Moleschott 272, 349, 354.
Molitor 341.
Montaigne 283.
Morbach 331.
Morgan 49, 305.
Morgenstern 308.
Moritz 104, 165, 321.
Mücke 181.
Müller, Joh. v. 98, 104, 105, 261, 268, 272, 321, 358.
Munck 332.
Murr v. 327.
Musaeus 17, 25, 40.
Mylius 295.

N.

Neumeister, Erd. 308.
Newton 31, 152, 273, 278.
Nicolai 102.
Niedner 290.
Nietzsche 172, 237, 281, 282, 283.
Nippold 181.
Noiré 269, 270, 275.
Nolen 261, 348, 354.
Novalis 17, 65, 66, 76, 89, 159, 163, 166, 262, 329.
Nourisson 348.

O.

Oeser 151.
Oettingen 181, 260, 336, 337, 351, 355.
Oischinger 188, 358.
Oken 245, 261, 262.
Oldenburg 28, 29, 30 293.
Opitz 146, 357.
Orelli 35, 188, 229, 230, 237, 238, 245, 337, 339, 344, 345, 346, 347, 358, 359.

P.

Pappelbaum 151.
Paracelsus 125.
Parmenides 298.
Pascal 108, 283.
Pauli 50, 295.
Paulsen 355.
Paulus 27, 144, 146, 150, 151, 187, 221, 233, 239, 340.
Petzold 286.
Peyrère, la 24, 41, 339.
Pfitzner 190.
Pfleiderer 36, 87, 111, 112, 125, 128, 155, 182, 190, 215, 224, 231, 232, 235, 297, 305, 314, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 335, 337, 341, 342, 343, 344, 348, 349, 351, 353.
Philippson, Ludw. 168, 332.
Pinelli (Benignus) 72.
Pinto 288.

Platen 94, 204.
Platner 33, 107, 316, 325, 328.
Plato 4, 50, 150, 158, 162, 180, 183, 186, 196, 218, 242, 274, 283, 298, 344, 346, 349.
Plotin 4, 298.
Ploucquet 58.
Poiret 21, 55, 117, 140, 288.
Polignac 295.
Pollock 155, 285, 294, 333, 347, 357, 358, 359.
Prantl v. 279, 280, 306, 333.
Prat 286.
Pratje 83, 309, 311.
Pünjer 70, 288, 291, 295, 308, 336, 354, 357.
Pufendorf 43.
Putlitz 177.

Q.

Quistorp 50, 291.

R.

Rahel 163.
Ramberg 110.
Raphson 297.
Rappolt 24.
Raumer v. 164.
Reclam 237.
Regenbogen 240.
Rehberg 106, 107, 144, 145, 324.
Reichenau v. 270. 271.
Reiff 343.
Reimmann 299, 358.
Reimarus, Dr. 78, 99, 100, 101, 299, 300, 314, 315, 316, 351.
Reimarus, Elise 90, 94, 98, 100, 102, 317.
Reinhold 157, 158, 166.
Reinwald 132.
Reinwolle 80.
Reiske 313.
Relav 343, 358.
Rénan 333.
Renz 221.
Richter, Fr. W. 232, 311, 343.
Riedel 293, 301.
Ring 144, 151.
Ritter 87, 181, 189, 230, 284, 285, 313, 334, 346.
Rittner 358.
Riuwerts 287.
Rixner 208, 285, 293, 340, 341, 357.
Roellius 284.
Rössler 343.
Rohmer 175, 176, 210, 211.
Rooijen 289, 357, 358.
Romang 184, 243, 336, 346.
Roppon 300.
Rosenkrantz 133, 136, 180, 204, 211, 223, 230, 328.
Rothe 181, 184, 318, 337.
Rousseau 108, 283, 313.
Rückert 174, 175, 176.
Ruge 150, 315.

S.

Sachs, Senior 358.
Sachsen-Coburg-Gotha, Herzog v. 151.
Salinger 346.
Saintes 34, 285.
Saisset 240, 285, 295, 331, 345.
Sack 178.
Sarchi 358.
Saubert 50, 295.
Schad 157, 331.
Schaden E. A. v. 239, 344.
Schaarschmidt 88, 111, 124, 154, 155, 189, 223, 313, 328, 329, 330, 333, 342, 356, 358.
Schaller 348.
Schefer 176.
Schelling 4, 86, 87, 109, 112, 123, 124, 125, 133, 138, 149, 155, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 167, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 221, 224, 225, 229, 238, 239, 242, 244, 246, 247, 252, 253, 255, 259, 261, 262, 264, 267, 313, 316, 325, 327, 339, 340, 346, 348, 350.
Schiller 99, 112, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 218, 221, 273, 305, 312, 327, 355.
Schlegel, Fr. 33, 86, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 183, 204.
Schlegel, Dor. 162.
Schleicher 268, 353.
Schleiden 259, 348.
Schleiermacher 4, 17, 26, 149, 151, 160, 163, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 210, 213, 221, 230, 232, 234, 238, 242, 243, 267, 284, 290, 324, 326, 329, 334, 335, 339, 351.
Schleussing 50.
Schlottmann 181.

Schlüter 86, 123, 127, 180, 188, 213, 214, 221, 222, 312, 320, 322, 325, 326, 327, 330, 335, 339, 341, 347, 359.
Schmidt, Kaspar 237.
Schmidt, Jul. 154, 157, 181, 182, 184, 189, 290, 293, 294, 297, 312, 324, 325, 326, 327, 329. 330, 331, 333, 334, 335, 339, 340, 347, 348.
Schmidt, E. 284.
Schmidt, P. 155, 335, 346, 347, 348, 358.
Scholastik 15.
Schöll 118, 124.
Schopenhauer 37, 239, 247, 248, 249, 250, 251, 252 253, 258, 269, 270, 276, 283, 347, 349, 350.
Schubert 50, 341.
Schudt 295.
Schuhmacher 80.
Schuller 28, 31.
Schultz 287.
Schulz, J. H. 320, 321.
Schulze, G. E. 349.
Schulze v. Delitzsch 259, 260.
Schurz 172, 173, 174.
Schwab 158.
Schwager 29.
Schwann 259.
Schwarz 86, 87, 179, 189, 230, 313, 314, 330, 339, 343, 344.
Schwegler 330, 358.
Scultetus, Albrecht 286.
Sécretan 348.
Seckendorf, v. 295.
Semler 233, 300.
Sengler 239, 344.
Seyfert 301.
Shaftesbury 49, 112, 113, 114, 116, 305.
Shakespeare 85, 126, 205, 333.
Siebeck 345.
Siegfried 146, 185, 338.
Sigwart 146, 181, 201, 219, 333, 345.
Simon, R. 234, 338.
Simon, St. 259.
Sincerus 309.
Solding.
Solger 164.
Sommer 355.
Sophie Charlotte, Königin, 293.
Spalding 233.
Spencer 275, 302.
Spener 323.
Speeth (Mose Germanus) 44, 45, 288. 295.
Spielhagen 279.
Spillecke 151, 330.
Spinoza 1, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103. 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 115, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230 u. s.
Spinozismus 1, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 46, 53, 66, 67, 70, 71, 73, 78, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 109, 105, 106, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 143, 148, 150, 152, 153, 154, 157, 159, 160, 164, 166, 167, 170, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 187, 188, 189, 190, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 209, 212, 215, 221, 222, 323, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 233. 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 252, 253, 254, 255, 257, 262, 263, 267, 271, 272, 274, 275, 281, 283, 284, 285, 294, 297, 298, 301, 302, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 325, 327, 329, 335, 336, 337, 343, 344, 345, 346, 355.
(Krypto-)Spinozismus 51.
(Neo-)Spinozismus 86.
Spinozisch 111, 127, 132, 154, 155, 165, 182, 184, 187, 188, 190, 194, 198, 199, 200, 208, 217, 225, 228, 236, 240, 253, 255, 287, 312, 335, 336, 346.
Spinozistisch 3, 39, 90, 114, 123, 126, 131, 139, 142, 143, 144, 149, 155, 156, 160, 171, 174, 179, 180, 181,

191, 199, 203, 206, 209, 221, 225, 226, 227, 228, 230, 233, 240, 242, 247, 248, 263, 264, 273, 274, 275, 286, 324, 332, 336, 334, 348.
Spitzel 26.
Staahlkopf 291.
Stahl 181, 341.
Stahr 218, 342.
Stäudlin 346.
Steffens, 163, 204, 207, 208, 341.
Stegmann 151.
Stein, Frau v. 122, 326.
Stein, L. 36, 284, 285, 314, 330, 358.
Stern 279.
Stirner 150, 174, 237.
Stewart 295.
Stoa 209.
Stolberg, Graf zu 104, 321.
Stolle 286, 287, 292, 296.
Stosch 41, 42, 43, 60, 61, 294, 295, 328.
Stöckl, 156, 223, 331, 336, 339, 342, 349.
Strato 298.
Strauss, D. Fr. 34, 70, 150, 154, 180, 181, 182, 190, 222, 232, 234, 235, 299, 308, 330, 332, 335, 343, 348, 350, 359.
Strodtmann 313.
Sturm 141.
Suphan 125.
Swedenborg 328.
Sybel v. 333.

T.

Teller 311.
Tennemann 31, 152, 153, 284, 285, 293, 297, 312.
Texere 287.
Tidema 292.
Tieck 154, 166, 177, 330.
Thilo, Chr. A. 347.
Tholuck 23, 42, 70, 71, 284, 285, 286, 289, 291, 300, 302, 308, 313.
Thomas 230, 243, 347, 358.
Thomasius 24, 27, 28, 42, 47, 51, 292, 295, 303, 311.
Töllner 58, 300, 308.
Toland 47, 293.
Trendelenburg 35, 222, 244, 245, 260, 342, 348, 357, 359.
Trinius 42, 284, 285, 290, 293, 295, 301, 304, 306, 307, 308.
Troxler 341.
Tschirnhausen 22, 28, 30, 32, 53, 293.
Twester 179.

U.

Ueberweg 87, 128, 131, 261, 267, 273, 274, 285, 327, 355.
Ueberweg (-Heintze) 31, 264, 284, 285, 352, 357.
Uffenbach 294.
Uffeln, Joh. Am. v. 288.
Using 79.
Ulrici 34, 239, 240. 261, 285, 303, 345.

V.

Varnhagen 163.
Vatke 232, 343.
Viehoff 327.
Virchow 259, 261, 349.
Vischer 344.
Vloten van 35, 290, 293, 346.
Vloten (und Land) 30, 333.
Voëtius 27.
Vogt, Joh. 272, 303.
Voigtländer 185, 295, 338.
Volkelt 223, 243, 346, 347, 358, 359.
Voltaire 47, 77, 93, 125, 150, 168, 234, 295, 302, 303.
Voss 321.
Vries de 288.

W.

Wachter, Joh. Georg 44, 45, 55, 115, 284, 291, 295, 298, 320, 357, 358.
Wagner 4, 77.
Wallenrod 30.
Weidner 50.
Weise, Chr. 42, 355.
Weisse 107, 181, 239, 244, 267, 324, 335.
Weissenborn 181, 336.
Werder 298.
Werther 324.
Werner, Zach. 330.
Wetzel 291.
Wideburg, J. B. 296.
Wieland 103, 122, 317.
Wilm 181.
Winckelmann 164.
Windelband 295, 313, 345, 357.
Windischmann 208, 340, 341.
Wissmann 307.
Witt Jan de 284.
Witte 87, 113, 288, 314, 326.
Wittich 21, 22, 59, 63, 288, 290, 302.
Wizenmann 101, 103, 316, 319, 322.
Wolff (-Uffenbach) 286, 291, 296.
Wolff, J. Ch. 18, 33, 38, 53, 54, 55, 59, 63, 77, 81, 93, 95, 101, 117,

121, 142, 146, 230, 289, 291, 297, 299, 302, 306, 308, 358.
Wolffianismus 66.
Wolzogen 132.
Wundt, Wilh. 156, 203, 224, 261, 264, 265, 267, 276, 331, 348, 354.
Wüstemann 316.
Wuttke 30, 297.

X.

Xenophanes 298.

Z.

Zedler 302.
Zeitsch 239.
Zeller 35, 87, 155, 182, 231, 253, 290, 314, 333, 343, 358.
Zelter 125.
Zimmermann 87, 243, 318, 347.
Zinzendorf 166, 323.
Zirngiebl 315.
Zollikofer 107, 324.

J. S. Preuss, Berlin W., Leipzigerstrasse 31/32.

SEP 1 8 1944